AUTHOR:

FOLTZ, O.

TITLE:

METAPHYSISCHEN GRUNDLAGEN DER HERBARTSCHEN...

PLACE:

GUTERSLOH

DATE:

1886

Master Negative #

92-80589-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

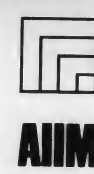
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

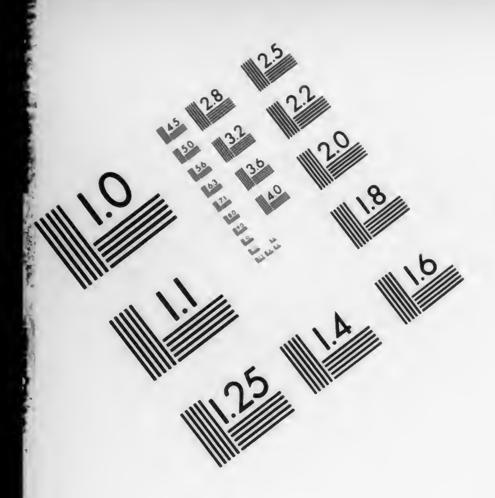
 Foltz, O.
Die metaphysischen grundlagen der Herbartschen psychologie und ihre beurteilung durch Herrn Dr. Dittes. Gütersloh 1886. O. 4 + 99 p.

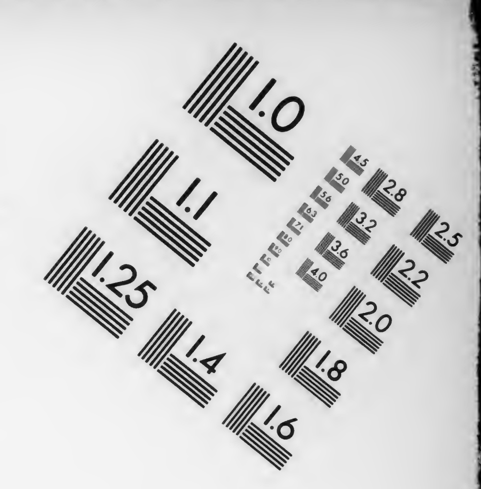
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-21-92 INITIALS SA
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT







AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

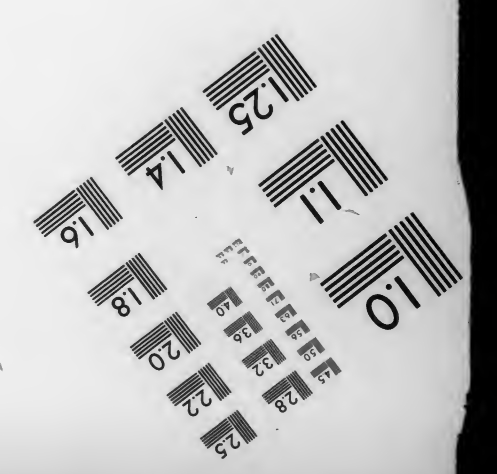
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

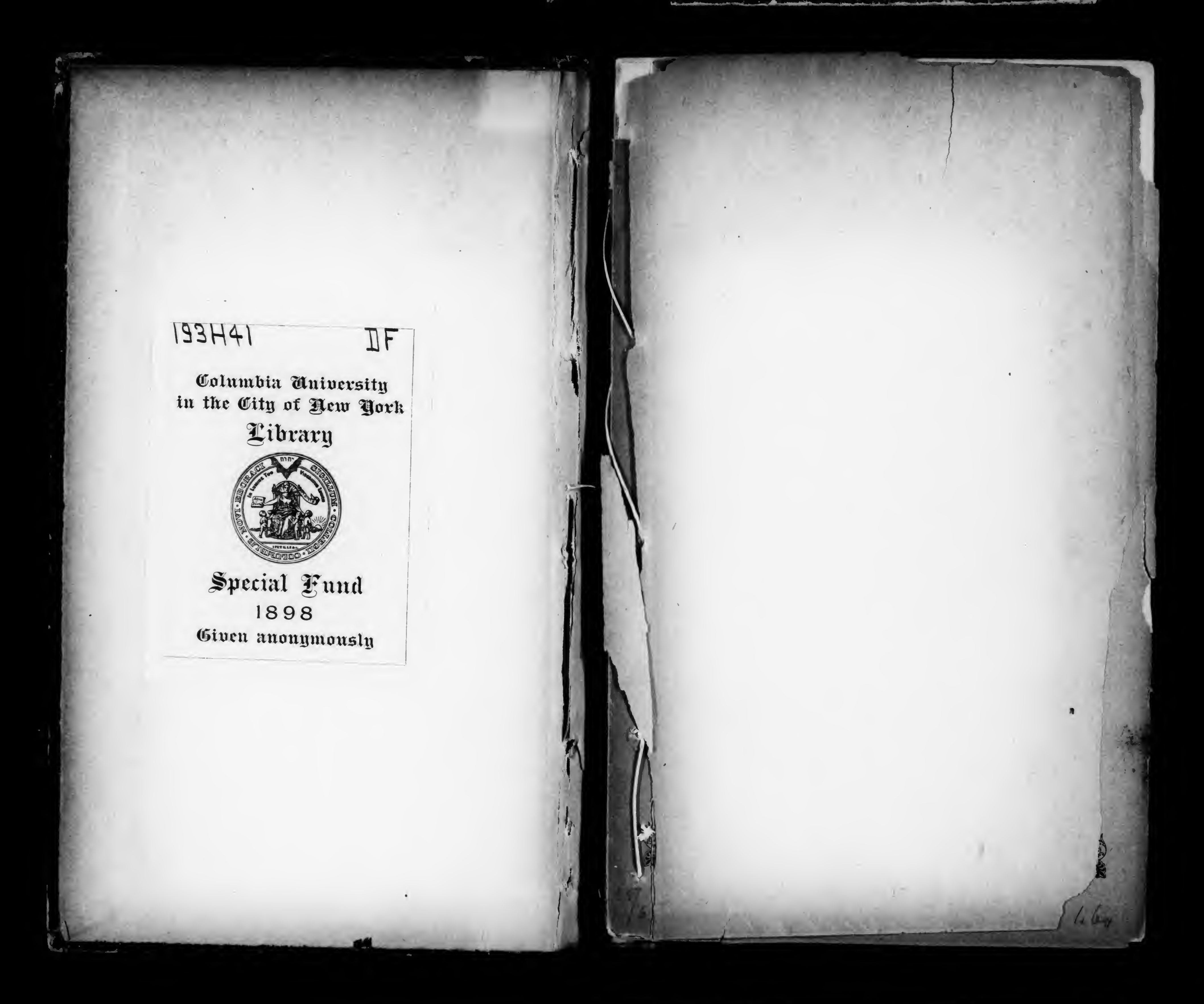
1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1 8.0 9.0



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Foltz

Die metaphysischen Grundlagen d. Herbartschen Psych.



193H41
IIF
Columbia University
in the City of New York
Library
Special Fund
1898
Given anonymously

Die metaphysischen Grundlagen

der

Herbartschen Psychologie

und

ihre Beurteilung durch Herrn Dr. Dittes.

Von

O. Flügel,
Lehrer an der Karolinenschule in Eisenach.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1886.

Die metaphysischen Grundlagen der Herbartschen Psychologie und ihre Beurteilung durch Herrn Dr. Dittes.

Von

O. Flügel,
Lehrer an der Karolinenschule in Eisenach.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1886.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift besteht aus drei Abhandlungen, die man in ihrer Gesamtheit als einen Kommentar zu den §§ 150—155 des „Lehrbuchs zur Psychologie" von Herbart betrachten kann. Sie wollen das Verständnis der metaphysischen Grundlage der Herbartschen Psychologie solchen Lesern erleichtern, welche keine Gelegenheit gehabt haben, sich eingehend mit Metaphysik zu beschäftigen. Ein äußerer Anlaß hat ihre Entstehung herbeigeführt und die Form der Darstellung wesentlich beeinflußt.

Vor einem Jahre etwa ersuchte mich Herr Rektor Dörpfeld, im Ev. Schulblatt gewisse metaphysische und psychologische Fragen eingehend zu erörtern, um dadurch die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf die Schriften von Volkmann, Flügel, Thilo u. a. zu lenken. Um dieselbe Zeit glaubte Herr Dr. Dittes mit einer eingehenden Kritik der Herbartschen Psychologie, Ethik und Pädagogik an die Öffentlichkeit treten zu sollen. Der Angriff auf die Psychologie Herbarts kam mir höchst erwünscht, weil Herr Dr. Dittes in seiner Kritik (Pädagogium, Maiheft 85) eben die metaphysische Grundlage der Herbartschen Psychologie ins Auge faßte, welche auch ich nach Dörpfelds Wunsch besprechen sollte. Indem ich nun die Einwürfe des Wiener Kritikers prüfte und meine eigene Ansicht über das wahre Sein und das wirkliche Geschehen ausführlich entwickelte, fand ich Gelegenheit genug zur empfehlenden Hinweisung auf Werke von Volkmann, Flügel u. s. f. So sind diese Abhandlungen entstanden. Die beiden ersten Arbeiten wurden zunächst im Ev. Schulblatt veröffentlicht. Zufällige Umstände haben den Abdruck des 2. Artikels im Schulblatt, sowie die Herausgabe des Ganzen in der Form der Broschüre verzögert.

Zu der Kritik des Herrn Dr. Dittes haben bis jetzt folgende Arbeiten (abwehrend) Stellung genommen:

1. Chr. A. Thilo: Die vermeintliche Vernichtung der Ethik Herbarts durch Herrn Dr. F. Dittes. Flügels Zeitschrift für exakte Philosophie. XIV. Band. 1. Heft. Langensalza. Beyer und Söhne.
2. Flügel: Einige Mißverständnisse des Dr. Dittes, betreffend die Metaphysik und Psychologie Herbarts. Ebendaselbst.
   NB. Diese beiden Artikel sind auch in einer Separatausgabe in demselben Verlage erschienen.
3. Dr. Just: Herbart und Dittes. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. Bd. XVIII. 1886 Leipzig. Veit und Comp. Just sucht die Pädagogik Herbarts gegen die Anschuldigungen des Herrn Dr. Dittes zu rechtfertigen.

Eisenach, Mai 1886.

Der Verfasser.



I. Die Seele ist ein einfaches Wesen.

Vor kurzem hat Herr Dr. Dittes die metaphysische Grundlage der Psychologie Herbarts einer sehr herben und absprechenden Kritik unterzogen.*) Dittes redet von einem „metaphysischen Grundirrtum, aus welchem bei Herbart die falsche Ansicht vom Wesen der Seele und infolge dieser falschen Ansicht eine völlige Verrenkung der Psychologie hervorgegangen" sei. Der tote Punkt der ganzen Philosophie Herbarts ist nach seiner Meinung der Begriff des Seins. Herbarts Philosophie soll einen „disharmonischen, widerspruchsvollen, sich selbst zersetzenden" Charakter tragen, weil Herbart angeblich sein Leben lang zwischen Erfahrung und Metaphysik hin und her schwankte u. s. f. — Das sind zunächst Behauptungen des Herrn Dr. Dittes, die als solche kein Interesse für uns haben; da aber Dittes auch den Versuch gemacht hat, seine Vorwürfe wenigstens zum Teil zu begründen, so ist es wohl der Mühe wert, ihn zu hören und seine Ausstellungen sorgfältig zu prüfen.

Niemand scheidet gern von liebgewordenen Meinungen und Überzeugungen. Die Wahrheit jedoch verhält sich vornehm ablehnend gegen unsere subjektiven Neigungen und Gewohnheiten, und eine irrtümliche Ansicht hört darum nicht auf irrtümlich zu sein, weil sie uns ans Herz gewachsen und mit unserm ganzen Denken aufs innigste verflochten ist. Sollte also Herr Dr. Dittes recht haben, so müssen alle Freunde und Anhänger der Herbartschen Psychologie sich wohl oder übel zu einer Reform ihrer Theorie des Seelenlebens entschließen; ja Dittes verdient aufrichtigen Dank für die Belehrung, daß wir (allerdings in guter Gesellschaft, d. h. im Verein mit Herbart) einem groben Irrtum uns hingegeben haben. Wer wollte denn wohl eine „völlig verrenkte" Psychologie die seine nennen? Wenn wir also ihre Mißgestalt erkennen;

*) Vgl. Pädagogium, herausgegeben von Dr. F. Dittes. Maiheft 1885, S. 505 ff.

nun wohl, so sagen wir uns von ihr los. Dem guten Freunde aber, der uns die Augen öffnete, wollen wir nicht zürnen, sondern von Herzen dankbar sein. Auf der andern Seite aber darf der wohlmeinende Freund auch nicht erwarten, daß wir leeren Behauptungen irgend welches Gewicht beilegen; wir fordern überzeugenden Beweis, und Herr Dr. Dittes wird nichts dagegen einzuwenden haben, wenn wir seine kritischen Erörterungen recht eingehend prüfen. Heute soll uns darum nur die eine Frage beschäftigen, ob die Seele ein einfaches oder ein zusammengesetztes Wesen sei.

Herbart lehrt: „Die Seele ist ein einfaches Wesen; nicht bloß ohne Teile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität.“*) Diesen Satz stellt Herbart hin — ohne Beweis, aus dem

*) Herbart, Lehrbuch zur Psychologie. 2. Aufl. § 150 ff. Zur schärferen Umgrenzung seines Seelenbegriffs und in der Absicht, Mißverständnissen vorzubeugen, fügt Herbart a. a. O. der eben mitgeteilten Erklärung noch eine Reihe von negativen Urteilen hinzu, welche sich auf die Raum- und Zeitlosigkeit der Seele und die ursprünglichen Seelenvermögen beziehen. Herr Dr. Dittes läßt die ganze Stelle abdrucken und knüpft daran (a. a. O. S. 508) folgende Bemerkungen: „Ich gestehe offen, daß ich, so oft ich seit einem Menschenalter die obigen Herbartschen Bestimmungen durchdacht und summiert habe — und das ist sehr oft geschehen — stets auf das Ergebnis Null gekommen bin. Ja ich muß beifügen: Null nicht bloß in der Wirklichkeit, im Sein an sich, sondern auch Null in Gedanken, in unserm Vorstellen. Denn ein solches Wesen, wie es Herbart hier definiert, kann nicht nur nicht existieren, eben weil es ein Nichts ist (?), sondern es kann auch nicht gedacht werden, weil es ungereimt ist, sich ein Bild von einem Dinge zu machen, dessen Merkmale alle (?) negativ sind.“ An einer späteren Stelle (S. 521) wird noch gesagt, Herbart habe die Qualität der Seele durch eine ganze Menge von Negationen bestimmt.

Also Herbart hätte die Qualität der Seele durch eine ganze Menge von Negationen bestimmt? Herbart, der selber lehrt: „Eine Negation setzen heißt soviel als ein Gesetztes aufheben“ —? Wir wollen doch sehen. Wie entsteht denn z. B. das Urteil: Die Seele hat keine Teile? Doch offenbar aus der Vergleichung der einfachen Seele mit einem zusammengesetzten Dinge, etwa dem Gehirn oder einem Teile desselben. Das Gehirn ist nicht eine regellose Anhäufung von Atomen, sondern eine (allerdings nur formale) Einheit, deren Elemente innig miteinander verbunden sind. Ist nun etwa auch die Seele nur eine solche formale Einheit, räumlich ausgedehnt und aus Teilen zusammengesetzt? Nein! antwortet Herbart: Die Seele ist nicht ausgedehnt, hat keine Teile. Herbart ist also, indem er dieses Urteil fällt, gar nicht mit der Qualität des wahrhaft Seienden beschäftigt, sondern er zeigt sich nur bemüht, eine ungereimte Vorstellung des Lesers zurückzuweisen. Der große Denker macht sich auch nicht entfernt der Absurdität schuldig, uns zu sagen, was

einfachen Grunde, weil er den längst (in der Metaphysik) geführten Beweis hier, d. h. im Lehrbuch der Psychologie, nicht noch einmal vortragen wollte. Wir wollen nun heute nachzuweisen versuchen, daß die Annahme der Einfachheit der Seele nicht eine willkürlich aufgestellte Lehre, sondern das Ergebnis eines vom Gegebenen ausgehenden, streng logischen Denkens ist.

Herr Dr. Dittes sagt in seinem „Lehrbuch der Psychologie“ (2. Aufl. S. 33 ff.): „Die Mannigfaltigkeit und Geschiedenheit unserer sinnlichen Thätigkeiten und Vorstellungen setzt ein aus vielen Elementen bestehendes Seelenwesen voraus. In einem schlechthin einfachen Wesen wäre eine Vielheit und Verschiedenartigkeit der Leistungen und Gebilde ganz unmöglich: alle Eindrücke müßten zu einem formlosen Chaos verschwimmen. Und wenn die Seele ohne jede

die Seele nicht ist, und nur dieses Nichtsein dem Seienden als negatives Attribut aufzubürden; er warnt uns vor der naheliegenden Gefahr, in unseren Begriff der Seele Bestimmungen aufzunehmen, die ungereimt und mit den Thatsachen des Bewußtseins nicht in Einklang zu bringen sind. Ebenso verhält es sich mit den übrigen „Negationen.“ Wenn Herbart z. B. sagt: „Die Seele ist keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibnitz's Sinne“ — so liegt die Absicht und die Berechtigung dieses Ausspruches für jeden Kundigen klar zu Tage. Schon Leibnitz hatte gelehrt, die Seele sei ein einfaches Wesen; allein Leibnitz dachte die Seele als ein ursprünglich Wirkendes, als die alleinige Ursache ihrer Vorstellungen (Vgl. Flügel, Probleme der Philosophie, S. 56 ff.). Da nun aber Herbart die Ungereimtheit des absoluten Werdens und die Unmöglichkeit klar erkannt hatte, ein ursprüngliches Kraftwesen absolut zu setzen; da er ferner voraussehen konnte, man werde seine Theorie mit der des Leibnitz vergleichen, so mußte er jene irrigen Anschauungen seines großen Vorgängers ausdrücklich ablehnen. Der Vorwurf, Herbart habe die Qualität der Seele durch eine Menge von Negationen bestimmt, ist mithin gänzlich hinfällig.

Völlig aus der Luft gegriffen ist auch die andere Anklage, als habe Herbart mit den §§ 150—152 seines „Lehrbuchs“ an seine Leser die Forderung gestellt, sich ein Bild von einem Dinge zu machen, dessen Merkmale alle negativ sind. Herbart sagt: Die Seele ist ein einfaches Wesen. Mit dieser positiven Aussage erklärt er jeden Versuch, sich ein Bild, eine Vorstellung von der Seele zu entwerfen, für eine Thorheit. Denn das Einfache ist niemals Objekt der Wahrnehmung oder Vorstellung, es kann nur gedacht werden; jedes Bild eines Punktes ist bekanntlich kein Punkt, sondern eine Fläche. Wir sollen uns also kein Bild von der einfachen Seele machen wollen, weil es unmöglich ist. Von negativen Merkmalen der Seele findet sich aber bei Herbart keine Spur, wie wir schon gesehen haben. Wenn Herbart, um falsche Vorstellungen des Lesers in ihre Schranken zu verweisen, seiner

Ausdehnung wäre, wie könnte sie zu den Vorstellungen des *Räumlichen* gelangen? . . . Jedes Seelenelement kann als ein einzelnes Sinnesvermögen gedacht werden, welches mit einer Hirnzelle in Verbindung steht; auf diese Weise läßt sich die Mannigfaltigkeit der Seelenakte und Seelengebilde sehr wohl begreifen. Da nun aber alle Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. w. einer Seele, obwohl sie einzeln entstehen und fortdauern, doch in mannigfache Beziehungen zu einander treten, . . . so ist anzunehmen, daß die Seelenelemente nicht voneinander isoliert sind, sondern miteinander innig zusammenhängen und kommunizieren, also eine *geschlossene Einheit*, eben *eine Seele* bilden. Nicht Einfachheit, wohl aber Einheit kommt der Seele zu."

Wir haben jetzt die *Seelenlehre* der beiden Gegner in ihren Grundzügen vor Augen. Nach *Herbart* ist die Seele ein *einfaches*, nach *Dittes* ein *zusammengesetztes* Wesen. Wer hat nun recht? Oder vielmehr, da es nicht darauf ankommt, daß einer von beiden recht behalte: wie müssen wir die Seele denken, damit wir den *Thatsachen* des Bewußtseins gerecht werden.

Die *Psychologie* hat die Aufgabe, die *Thatsachen der*

---

positiven Erklärung über das Wesen der Seele eine Reihe von *negativen Urteilen* hinzufügt, so ist es ihm sicherlich nicht im Traume eingefallen, jemand (und noch dazu ein so kluger Mann, wie Herr Dr. Dittes) könne darin eine Aufforderung erblicken, sich aus diesen *negativen Bestimmungen* ein *Bild der Seele* zusammenzusetzen. Man begreift nicht, wo Herr Dr. Dittes seine Gedanken gehabt hat in dem Augenblicke, da er dem scharfsinnigen *Herbart* eine solch offenkundige Thorheit vorzurücken den Mut fand. *Einfache* Begriffe lassen sich nicht *deutlich*, wohl aber *klar* machen; und daß zur Klarstellung eines Begriffs unter Umständen auch *negative* Urteile verwendbar sind, soll uns Herr Dr. *Dittes* selber bezeugen. In seiner *Logik**) lehrt er: „Daß bildliche, sowie *negative* Begriffsbestimmungen zur Vorbereitung oder auch *zur schärferen Ausprägung* einer strengen Erklärung *oft recht dienlich* sein können, läßt sich . . . nachweisen." Es ist wahr: *Herbart* hat von diesem Recht, das ihm die Logik verlieh, an jener Stelle einen sehr umfassenden Gebrauch gemacht, aber doch nur aus dem Grunde, weil ihn die Vielheit der psychologischen Irrlehren, die zu seiner Zeit gehegt und gepflegt wurden, dazu nötigte. Will man sich etwas *vorstellen* bei dem Worte „Seele", so muß man die Seele nicht an und für sich, in ihrem ruhenden Sein, sondern als Träger der *Vorstellungen, Gefühle* und *Begehrungen* ins Auge fassen. Was in diesem Falle *vorgestellt* wird, ist zwar nicht die *Seele*, aber es sind doch *Zustände* der Seele, die als solche auf die Seele als ihren Träger zurückweisen.

*) *Praktische Logik* von Dr. Dittes, 3. Aufl. S. 31.

inneren Wahrnehmung (das Empfinden, Vorstellen u. s. w.) zu *erklären, begreiflich* zu machen; und einem Erklärungsversuch unbezweifelter *Erscheinungen* des Seelenlebens verdankt der *Begriff* der *Seele* erst seine *Entstehung*. Die Seele nämlich ist nicht *gegeben*, wie etwa das Selbstbewußtsein, sondern sie wird zu den Thatsachen des Bewußtseins *hinzugedacht*. Man mag sich selber beobachten, so oft und so lange man will: immer wird nur eine Mehrheit von *Empfindungen, Vorstellungen* u. s. w., nie wird die *Seele* als der *beharrende Träger* der *wechselnden innern Zustände* zum Vorschein kommen. Was kann uns nun veranlassen, überhaupt von einer Seele zu sprechen? Warum bleiben wir nicht bei dem *Gegebenen* stehen? Mit welchem Rechte überschreiten wir das Gebiet der innern *Erfahrung*? Vielleicht wird es manchen Lesern nicht unlieb sein, wenn wir den Sinn dieser Frage erst an einem anderen Beispiele verdeutlichen.

Sehen wir einen Menschen lachen oder weinen, so nehmen wir an, er sei heiter gestimmt oder von Kummer gebeugt. *Wahrgenommen* aber haben wir nur das *Lachen* und *Weinen*, also Vorgänge im *Organismus* des andern, *Freude* und *Kummer* hingegen sind von uns als die psychischen *Ursachen* jener Vorgänge *hinzugedacht*. Wir glauben in diesem Falle die *bestimmten* Ursachen der beobachteten Veränderungen zu kennen, und niemand dürfte geneigt sein, die Berechtigung unseres Glaubens allgemein zu bestreiten. Allein wir führen überhaupt *jede* Veränderung als *Wirkung* auf irgend eine (vielleicht noch unbekannte, erst zu suchende) *Ursache* zurück, die *notwendig* müsse herzugekommen sein, um die Veränderung zu erzeugen. Und doch sind *Ursachen nicht gegeben*. Man kann es nicht *sehen*, daß der Wind den Baum schüttelt, die Wärme den Aggregatzustand der Materie und ihr Volumen verändert. Die *Beobachtung* läßt uns nur den *Wechsel* der Erscheinungen, eine vielleicht regelmäßige *Aufeinanderfolge* gewisser Vorgänge, nicht aber den *notwendigen, kausalen Zusammenhang* zwischen denselben erkennen. So ist also der Begriff der Kausalität nicht *unmittelbar* der *Erfahrung* entnommen; gleichwohl wird derselbe durch ein *notwendiges Denken auf Veranlassung* der Erfahrung gebildet. Denn mannigfaltige *Veränderungen* sind als nicht wegzuleugnende *Thatsachen* der Außen- und Innenwelt *gegeben*; ein scharfes Nachdenken aber über den *Begriff* der Veränderung führt zu der Einsicht, daß ein *absolutes* (ursachloses) *Werden unmöglich* ist; folglich muß jede Veränderung ihre Ur-

sache haben. Wir schließen also (und zwar nicht willkürlich, sondern auf Geheiß der Erfahrung) von der Unmöglichkeit des absoluten Werdens auf die Notwendigkeit der Kausalität.*) Sehen wir nun zu, ob sich auf eine ähnliche Weise die Überschreitung der Erfahrung, welche im Begriff der Seele liegt, rechtfertigen läßt.

Wir empfinden den Glanz und die Farbe, Töne und Geräusche, Druck und Wärme u. s. f.; wir stellen vor Bäume und Häuser, Tiere und Menschen u. s. f.; wir denken mathematische, kausale u. s. w. Beziehungen. Was sind nun Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken? Können sie für sich bestehen? Haben sie ein unabhängiges Dasein? Oder bedürfen sie der Anlehnung an ein anderes, so daß sie nicht sein würden, wenn das andere nicht wäre; aufhören würden zu sein, sobald das andere aufgehoben werden könnte? — Jede Vorstellung ist ein Vorgang, ein Prozeß, ein Ereignis, ein Zustand, ein Geschehen in uns. Der Zustand aber setzt ein Wesen voraus, dessen Zustand er ist; das Geschehen weist hin auf einen Träger, mit dem oder in dem etwas geschieht. Eine Bewegung ohne ein Bewegtes, ein Vorstellen ohne ein vorstellendes Wesen — ist ein unvollziehbarer Gedanke. Der Vogel fliegt, der Stein fällt; beide bewegen sich. Allein nichts — kann sich nicht bewegen, d. h. der Begriff der Bewegung (eines Vorgangs, eines Geschehens) hat gar keinen Sinn, sobald man die Beziehung desselben auf ein Etwas, das sich bewegt, aus dem Auge verliert. Dieselbe Bewandtnis hat es mit dem Begriff der Vorstellung. Von einem Vorstellen könnte gar nicht die Rede sein, gäbe es nicht ein Wesen, das die Vorstellung hat, als innern Zustand erlebt, in dem das Vorstellen sich vollzieht. Dieses vorstellende Wesen nun nennen wir Seele. Die Existenz der Seele also können wir darum nicht bezweifeln, weil das Vorstellen als Thatsache gegeben ist. Was die Seele aber an und für sich betrachtet sei, wissen wir nicht. Es bleibt auch zunächst noch ganz unbestimmt, ob der Träger der Vorstellungen einfach oder zusammengesetzt, materiell oder immateriell sei; ob man einen oder mehrere Träger anzunehmen habe. In jedem Falle ist die Erkenntnis der Seele eine mittelbare, d. h. durchs Denken aus den gegebenen Thatsachen abgeleitete Erkenntnis. Wir schließen so:

*) Vgl. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung. § 125—130. Flügel, Probleme der Philosophie. S. 8 ff.

Jedes Geschehen setzt ein Seiendes voraus;
nun ist das Vorstellen eine eigentümliche Form des Geschehens:
mithin liegt dem Vorstellen ein reales Wesen zu Grunde.

Der Schluß ist logisch korrekt; Zweifel an seiner Bündigkeit könnten sich nur gegen den Obersatz richten. Obgleich nun dieser eines direkten Beweises nicht fähig ist, so folgt er doch mit Notwendigkeit aus der Unmöglichkeit des Gegenteils. „Eine selbständige Kraft ohne einen Träger, von welchem sie ausgeht, setzen, heißt das Nichtseiende, Relative als Seiendes und zwar als Absolutes setzen.“*) Übrigens wird sich ein unbefangenes Denken auch ohne ein deutliches Bewußtsein der Widersprüche, die im Begriff des absoluten Werdens liegen, gegen die Anerkennung jenes Satzes nicht sträuben. Man fühlt gleichsam das Widersprechende der entgegengesetzten Annahme, und wer sich die Frage vorlegt: Kann ein Vorstellen stattfinden ohne ein Wesen, das da vorstellt? — verneint dieselbe, sobald er sie versteht. „Es findet somit der Gedanke der Vorstellung seinen Abschluß in dem Gedanken des vorstellenden Wesens.**)

Nun jedoch erhebt sich die für unsere Untersuchung maßgebende Frage: Ist die Seele ein einfaches, oder ein zusammengesetztes Wesen? Herr Dr. Dittes hält, wie wir wissen, die Annahme eines einfachen Seelenwesens mit der Mannigfaltigkeit und Geschiedenheit der psychischen Leistungen und Gebilde, sowie mit der Thatsache des räumlichen Vorstellens für unvereinbar. Er hebt (a. a. O. S. 33) mit Recht hervor, daß „die Vorstellung des Blauen nicht mit der des Gelben, die des Rauhen nicht mit der des Warmen, die des Süßen nicht mit der des Viereckigen(!), die der Farbe nicht mit der des Tones“ — zusammenfällt, d. h. zu einem formlosen Chaos verschwimmt. Wenn er aber daraus folgert, die Seele bestehe aus vielen Elementen, so drückt er sich nicht genau aus; es müßte heißen: Die Seele besteht aus genau ebenso vielen Elementen, als sie Vorstellungen hat. Denn wenn nicht einmal die Vorstellung des Süßen mit der des Viereckigen sich verträgt: welche Vorstellungen sollten dann wohl so friedfertig gesinnt sein, um in demselben Seelenelement miteinander hausen zu können?! Die Seele würde demnach einen Entwicklungsprozeß zu durchlaufen haben in dem Sinne, daß

*) Vgl. den genauen Beweis bei Flügel a. a. O. S. 52 ff.
**) Vgl. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, 3. Aufl. I. Bd. S. 59.

sie an *Größe* allmählich *zunimmt*; sie wäre klein und unscheinbar in dem Kinde, groß und größer in dem gebildeten, gelehrten Manne. In diesem Falle dürfte es ohne Zweifel als eine weise Einrichtung der Natur zu betrachten sein, daß unser *Wissen Stückwerk* ist und bleibt, daß selbst Männer wie *Leibnitz* und *A. v. Humboldt* doch auch nicht alles wußten; denn sonst möchte die Seele *zu groß* werden für unsere beschränkten Köpfe und irgend einmal im Drange ihrer Entwicklung ihre Behausung, d. h. unsern Schädel, sprengen. Oder erklärt sich vielleicht die Dürftigkeit jedes Einzelwissens aus dem Umstande, daß für jeden Menschen eine Zeit kommt, wo etwa neu *anzubildende* Seelenelemente (der Ausdruck rührt von Herrn Dr. Dittes her, a. a. O. S. 60) keine *Hirnzelle* mehr vorfinden, mit der sie in Verbindung treten könnten, da alle Hirnzellen ihre Dienste schon versagt haben? — Doch sehen wir davon ab, um den Bedenken des Herrn Dr. Dittes gegen die Annahme eines *einfachen* Seelenwesens näher zu treten.

Die *Mannigfaltigkeit* und *Geschiedenheit* unserer Vorstellungen versteht sich allerdings von selbst, wenn man jeder Vorstellung einen besondern Träger, jedem Träger (Seelenelement) nur eine einzige Vorstellung zuerkennt. Hätte darum die Psychologie nur das *eine* Problem der *Besonderung* unserer Vorstellungen zu lösen, so würden wir Herrn Dr. Dittes unbedingt zustimmen und mit ihm die Seele für ein *zusammengesetztes* Wesen erklären; denn die einfachste Lösung ist immer die beste. Nun redet man aber auch von einer *Enge des Bewußtseins*; wir haben Vorstellungen von Dingen mit *mehreren Merkmalen*; wir können *vergleichen, urteilen, schließen, Begriffe bilden*; endlich schreiben wir alle unsere Vorstellungen, Gefühle u. s. w. *uns selbst* als *einem* und demselben Individuum zu. Kann Herr Dr. Dittes auch *diese* Thatsachen erklären? Bevor wir an die Beantwortung dieser Frage gehen, wollen wir doch erst überlegen, ob denn wirklich, wie Herr Dr. Dittes *behauptet*, die Vorstellungen in ein *unterschiedsloses Eins* zusammenfallen müßten, sofern sie in einem *einfachen Wesen vereinigt wären*.

Die Möglichkeit, daß ein *einfaches* Wesen überhaupt eine *Mehrheit* von *qualitativ* und *quantitativ verschiedenen* inneren Zuständen erlebe, ist von vornherein ausgeschlossen, wenn man die eigenartige Natur jenes Wesens als die *alleinige* und *zureichende Ursache* seiner inneren Zustände betrachtet. Denn: gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen; nun ist jedes einfache Wesen sich stets selbst gleich: also ist

an qualitative oder quantitative *Unterschiede* in den *Zuständen* dieses Wesens nicht entfernt zu denken. Nötigt uns nun dennoch die Erfahrung zur Anerkennung solcher Unterschiede, so muß man allerdings unter der *Voraussetzung* jener *absoluten*, keiner fremden *Anregung* bedürfenden *Aktivität* der einfachen Wesen die Seele als aus vielen Elementen zusammengesetzt denken. — Allein jene *Voraussetzung* ist eben *falsch*. Die *Vorstellungen* enthalten zwar nichts von außen Aufgenommenes, jedoch entstehen sie *nicht von selbst*, „sondern werden *unter äußeren Bedingungen* erzeugt und *ebensowohl von diesen*, als von der *Natur der Seele* selbst ihrer *Qualität* nach bestimmt."*) Bekanntlich ist auch die *Quantität* (Stärke) der Empfindungen von *äußeren Bedingungen* abhängig. — Auf *Herbarts* Theorie der *Störungen* und *Selbsterhaltungen* werden wir später zurückkommen; vorläufig sei hinsichtlich der verschiedenen *Qualität* der Empfindungen nur daran erinnert, daß die Antwort sich nach der Frage richtet und die Reaktion der Aktion entspricht. Stürmen also *verschiedene* Sinnesreize auf dasselbe einfache Wesen ein, so *muß* sich dieses gegen den Reiz a anders verhalten, als gegen den Reiz b. Entspricht etwa dem Sinnesreiz a die Empfindung x, so dem Sinnesreiz b die Empfindung y, weil *gleiche* Wirkungen bei *ungleichen* Ursachen unmöglich sind. Ein *einfaches* Wesen kann also recht wohl und wird unfehlbar *verschiedene* Empfindungen erzeugen, wenn es in *verschiedener Art* zur Thätigkeit angeregt, bestimmt, genötigt wird.

Um nun dem *Chaos* zu entrinnen, das nach der Meinung des Herrn Dr. Dittes notwendig eintreten müßte, sobald *mehrere* Empfindungen von *abweichender* Qualität in demselben Wesen zusammenträfen, könnte man annehmen, daß jede Empfindung mit ihrer Veranlassung (dem Reize) spurlos verschwinde, und daß die Seele in jedem Augenblick nur *eine einzige* Empfindung zu erleben fähig sei. Obschon nun die *Enge des Bewußtseins* eine Thatsache ist, so lehrt doch jeder Blick auf unsere Umgebung die Möglichkeit des *gleichzeitigen* Auftretens *vieler* Empfindungen. Ferner bezeugt die Erfahrung, daß die Empfindungen nicht aufhören mit dem Reiz, der sie hervorrief; es bleiben Spuren von ihnen, *Vorstellungen* zurück, die, einmal entstanden, ihrer *Qualität* nach unverändert fortdauern, wenn sie auch zeitweilig ver-

*) Herbart, V. S. 289. Volkmann, a. a. O. S. 70 ff. Dittes, a. a. O. S. 28 ff.

dunkelt, aus dem Bewußtsein verdrängt werden.*) Jene Annahme ist also unzulässig und bringt uns keinen Schritt weiter. Immer noch schwebt uns das „Chaos“ als drohendes Gespenst vor Augen.

Gewiß würden die Empfindungen des Blauen und Gelben, zusammentreffend in einem einfachen Wesen, nicht gesondert bleiben, sondern etwa zu der Empfindung des Grünen zusammenfließen, und ebenso würde aus den Tönen f und a die Tonempfindung g resultieren, wenn — die Empfindungen in irgend einem Sinne als Bewegungszustände aufgefaßt werden dürften. Denn bekanntlich läuft eine Kugel, welche gleichzeitig von Osten und Süden her angestoßen wird, weder nach Westen noch nach Norden, sondern etwa nach Nordwesten; die beiden Bewegungen also, welche den einzelnen Antrieben entsprechen würden, gehen in eine mittlere Bewegung zusammen. Qualität der Empfindung jedoch und Bewegung sind völlig disparate Begriffe, wie auch Herr Dr. Dittes recht wohl weiß. „Die Ätherschwingungen“, sagt er a. a. O. S. 28, „sind weder blau noch gelb, weder hell noch dunkel, weder kalt noch warm; sie haben keine Farbe, kein Licht, keine Temperatur, sondern nur Bewegung.“ Wir unterschreiben diesen Satz und fügen noch hinzu, daß die Bewegung ein rein äußerer Vorgang ist, ein Wechsel in der räumlichen Beziehung des einen Körpers zu andern. Die Bewegung kann wohl, indem sie z. B. einen Zusammenstoß herbeiführt, die Veranlassung werden zu einer Veränderung des Körpers, ist aber an sich keine Veränderung: der bewegte Körper ist mit dem ruhenden völlig identisch. — Die Empfindung hingegen ist ein innerer, qualitativ bestimmter Zustand, durch welchen die Seele ihre Eigenart anderen Wesen gegenüber zur Geltung bringt; sie ist ein Erlebnis des einfachen Wesens, ein Moment seiner inneren Entwicklung. Wenn ich das Tintenfaß zehnmal aufhebe und wieder niedersetze, so ist es für das Tintenfaß immer noch ebenso gut, als hätte gar keine Bewegung stattgefunden; mit jeder Empfindung aber, welche die Seele erzeugt, ist ein bleibender Erfolg gewonen, der die ganze spätere Thätigkeit der Seele mit beeinflußt. Sind nun also Empfindung und Bewegung ganz disparate Erscheinungen, so ist man durchaus nicht zu der Erwartung berechtigt, die Empfindungen des Blauen und Gelben würden in der einfachen Seele ebenso in die Empfindung des Grünen zusammenfließen, wie aus

*) Vgl. Dörpfeld, Denken und Gedächtnis. S. 40 ff.

dem gleichzeitigen und mehrseitigen Anstoß eines Körpers eine mittlere Bewegung resultiert; vielmehr verlangt die Metaphysik in Übereinstimmung mit der Erfahrung, daß jede Empfindung als das, was sie ist, d. h. unverändert fortdauere.*)

„Zugegeben auch, was ich übrigens nie geleugnet habe“, möchte Herr Dr. Dittes sagen, „daß nämlich Empfindungen sich nicht wie Bewegungen verhalten: mehrere Empfindungen, vereinigt in demselben einfachen Wesen, müßten dennoch zu einem formlosen Chaos verschwimmen.“ — Aber warum denn in aller Welt müßte das geschehen? Etwa wieder aus dem Grunde, weil wir uns das Zusammensein gesonderter Empfindungen in einem einfachen Wesen nicht vorstellen können? Wird Herr Dr. Dittes im Ernste behaupten wollen, die Vorstellbarkeit, die Zugänglichkeit eines Gedankens für das Bestreben, ein anschauliches Bild zu gewinnen, sei das Maß aller Wahrheit? Oder hätte uns Herr Dr. Dittes seine eigentlichen Gründe für die Unverträglichkeit mehrerer Vorstellungen in einem einfachen Wesen nur verschwiegen? Dann möchten wir ihn bitten, uns doch diese Gründe zu nennen; wir werden uns von Herzen gern belehren lassen.

Die Seele ist kein Gefäß, in welches man die Empfindungen (die in diesem Falle allerdings eine recht unklare Mischung ergeben würden) als ebenso viele Flüssigkeiten hineingießen könnte. Die Empfindungen sind intensive Zustände, die als solche keinen Raum beanspruchen; und die Fähigkeit der Seele, gleichzeitig mehrere, qualitativ verschiedene Zustände zu erleben, reicht genau ebenso weit, wie die Möglichkeit der gleichzeitigen Wechselwirkung eines einfachen Wesens mit mehreren, qualitativ verschiedenen anderen Wesen. Kann Herr Dr. Dittes nachweisen, daß eine solche Möglichkeit nicht besteht, dann, aber auch nur dann, wollen wir seine Behauptung als wirklich begründet gelten lassen, daß die Mannigfaltigkeit und Geschiedenheit der psychischen Gebilde in einer schlechthin einfachen Seele unmöglich sei. Es mag sein, daß jene Möglichkeit eine eng begrenzte ist; eng begrenzt ist ja auch, wie wir alle wissen, der Kreis unserer gleichzeitigen Bewußtseinsinhalte. An und für sich betrachtet aber steht die Einfachheit der Seele der Vielheit gleich-

*) Über die Anwendung des Gesetzes der Beharrung auf Vorstellungen vgl. Volkmann, a. a. O. S. 180 ff.

zeitiger Empfindungen so wenig hindernd im Wege, daß aus der vorausgesetzten Einfachheit allein nicht einmal die Enge des Bewußtseins abgeleitet werden kann. Das hat nicht nur Herbart erkannt, sondern u. a. auch Lotze, wie denn überhaupt die Lehre von der Einfachheit der Seele nicht ein specifisch Herbartisches Dogma ist.*)

Aber Herr Dr. Dittes hat noch einen andern Grund gegen die Berechtigung der Annahme eines einfachen Seelenwesens ins Feld zu führen. Er sagt (a. a. O. S. 34): „Wenn die Seele ohne jede Ausdehnung wäre, wie könnte sie zu den Vorstellungen des Räumlichen gelangen? Es fielen ja dann alle Empfindungen und Wahrnehmungen in denselben mathematischen Punkt, und es könnte daher nicht die leiseste Ahnung von einer Linie, einer Fläche, einem Körper, einer Größe, einer Gestalt, einer Entfernung u. s. w. entstehen.“ — Nach der Ansicht des Herrn Dr. Dittes ist mithin die Vorstellung des Ausgedehnten selbst ausgedehnt; die des Kreises ist kreisrund, die des Dreiecks ist dreieckig. Dann ist wohl auch die Vorstellung des Süßen — süß, die des Kalten — kalt; die Vorstellung von 1 kg hat — ein bestimmtes Gewicht?! Doch lassen wir das. Es seien gegeben zwei gefärbte Punkte, x und y; die Entfernung zwischen beiden soll aufgefaßt, zum Bewußtsein gebracht werden. Wenn wir die Seelenlehre des Herrn Dr. Dittes zu Rate ziehen, so ist x Zustand des Seelenelementes a, y des Seelenelementes b; die Bestimmung der Entfernung beider Punkte aber setzt das gleichzeitige Vorstellen von x und y in demselben einfachen Wesen voraus. Denn werden x und y nicht gleichzeitig vorgestellt, so kann keine Vergleichung derselben rücksichtlich ihrer Lage stattfinden; auf eine derartige Vergleichung aber stützt sich das Urteil: x ist 5, 7 u. s. w. cm von y entfernt. Sind x und y nicht Vorstellungen desselben einfachen Wesens, so ist wiederum eine Vergleichung unmöglich, da a nicht weiß und wissen kann, was in b, b nicht, was in a vorgeht. Das Seelenelement a also stellt vor den Punkt x ohne Rücksicht auf y; das Seelenelement b sieht den Punkt y, ohne von x eine Ahnung zu haben; beide also haben offenbar weder Veranlassung noch Befähigung, x und y in Beziehung aufeinander, d. h. hier räumlich getrennt vorzustellen: ein räumliches Vorstellen kommt überhaupt nicht zustande. — Nehmen wir ein anderes Beispiel.

*) Vgl. Lotze, Mikrokosmus, I. S. 222 ff. Volkmann, a. a. O. S. 69, 72 ff.

Der Leser ziehe eine Linie. Jede Stelle, welche die Feder berührt, löst eine Empfindung in der Seele aus. Diese vielen Empfindungen, obschon der Qualität nach gleich, dürfen nicht zusammenfallen, weil wir sonst einen Punkt sehen würden; sie dürfen aber auch nicht isoliert bleiben, sondern müssen miteinander verschmelzen, weil sonst die Linie zerbröckeln würde in eine unbestimmte Anzahl von Punkten. Um nun jenes Zusammenfallen zu verhindern, wird Herr Dr. Dittes die vielen Empfindungen an ebenso viele Elemente verteilen, die in einer Linie nebeneinander liegen; so entgeht er der Scylla, um desto unvermeidlicher der Charybdis zur Beute zu werden: die Teile hat er in der Hand, fehlt leider nur — das räumliche Band! Die Empfindungen sind isoliert, können nicht miteinander verschmelzen, und darum ist es der Seele unmöglich, von der Wahrnehmung der einzelnen Raumelemente zur Auffassung der Gesamtheit jener Elemente, d. h. der Linie überzugehen. Die notwendige Verschmelzung der Empfindungen fordert gebieterisch deren Zusammen in einem einfachen Wesen.

Der Gedanke des Herrn Dr. Dittes, die räumliche Ausdehnung der Seele zum Erklärungsprincip der Vorstellungen des Räumlichen zu machen, war so unglücklich wie nur immer möglich. Auch in diesem Punkte scheint die leidige Sucht, doch ja im Kreise des Vorstellbaren zu verharren, für Herrn Dr. Dittes maßgebend gewesen zu sein. Die Vorstellung des Räumlichen scheint nach der Theorie unseres Gegners gar keiner besonderen Erklärung zu bedürfen, sondern sich von selber zu verstehen. Man kann sich das so hübsch vorstellen, wie die Empfindungen nebeneinander liegen und in ihren Raumverhältnissen ein getreues Abbild des wahrgenommenen Gegenstandes liefern; und in der Freude über die Leichtigkeit, womit man die vermeintliche Erklärung des Raumvorstellens gewonnen, vergißt man ganz, daß es nicht Aufgabe der Psychologie sein kann, sich um jeden Preis populären Meinungen und Vorurteilen anzubequemen, daß die Wissenschaft vielmehr berufen ist, die Thatsachen des Bewußtseins denkbar zu machen. Herr Dr. Dittes täuscht sich im Punkte des räumlichen Vorstellens auf eine fast unbegreifliche Weise. Nicht bloß Herbart und seine Jünger, sondern u. a. auch Lotze und Wundt haben für ihn vergeblich geschrieben. Von dem Verfasser eines Lehrbuches der Psychologie und Logik, von einem Manne, der über Herbarts Philosophie ziemlich wegwerfend urteilt, wird man doch annehmen

dürfen, daß er *Lotze* kenne. Wie es nun aber möglich sein soll, daß jemand die *Metaphysik* oder auch nur die *Grundzüge der Psychologie* von *Lotze* gelesen, durchdacht und verstanden haben und dennoch versuchen könne, die räumliche Ausdehnung der *Seele* als Erklärungsprincip der *Vorstellung* des Räumlichen zu benutzen, ist mir ein vollständiges psychologisches Rätsel. *Lotze* sagt z. B. an einer Stelle: „Wollte man sich die Seele selbst als ein ausgedehntes Wesen denken, so würden allerdings die Eindrücke auf der Netzhaut sich mit ihrer ganzen geometrischen Regelmäßigkeit auch auf die Seele fortpflanzen können. Ein Seelenpunkt würde grün, der andere rot erregt werden, ein dritter gelb, und diese drei würden gerade so an den Ecken eines Dreiecks liegen, wie die drei entsprechenden Erregungen auf der Netzhaut. *Allein man sieht auch, daß damit gar nichts gewonnen wird.* Die *bloße Thatsache*, daß drei verschiedene Seelenpunkte gereizt sind, ist zunächst eine zusammenhanglose Dreiheit von Thatsachen. Ein *Wissen* darum aber, also ein Wissen von dieser Dreiheit und den gegenseitigen Lagen der drei Punkte, *ist hierdurch noch gar nicht gegeben*, sondern könnte bloß durch eine *einheitliche beziehende* Thätigkeit hervorgebracht werden, welche dann selber, wie *jede* Thätigkeit, *allen Prädikaten der Ausdehnung und der räumlichen Größen vollkommen fremd wäre*. Derselbe Gedanke wird anschaulicher, wenn wir diese *nun unnütz befundene Ausdehnung der Seele* aufgeben und sie als ein *übersinnliches* Wesen betrachten, welches dann, wenn man es überhaupt in Verbindung mit Raumbestimmungen bringen will, nur noch als ein *unteilbarer* Punkt vorgestellt werden könnte" u. s. f.*)

Fassen wir nun das Resultat unserer bisherigen Erörterungen kurz zusammen, so müssen wir sagen: die *Geschiedenheit* und *Mannigfaltigkeit* der Vorstellungen versteht sich bei *Dittes ganz von selbst*, *Herbart* kann dieselbe vollauf *befriedigend erklären*; die Thatsache des *räumlichen Vorstellens* aber ist mit der Theorie *Herbarts* sehr wohl, mit derjenigen des Herrn Dr. *Dittes* dagegen absolut nicht vereinbar. Die Vorstellung des Räumlichen ist nicht nur *möglich*, sondern schlechterdings *nur* möglich in einem Seelenwesen, welches die *Gesamtheit* der die Raumform annehmenden Empfin-

*) Vgl. zu dem ganzen Abschnitte: Volkmann, a. a. O. II. S. 4 ff. Flügel, Seelenfrage, S. 81 ff. Lotze, Metaphysik (1879), S. 546 ff. Lotze, Grundzüge der Psychologie, S. 27 ff.

dungen *in sich vereinigt*. Die Hypothese, die Seele sei aus vielen Elementen zusammengesetzt, empfiehlt sich etwa im Blick auf die Vielheit der Empfindungen und die Vorstellung des Räumlichen aus demselben Grunde wie die Behauptung, die Sonne drehe sich um die Erde. Wie diese Behauptung dem *Augenschein* entspricht, so kommt jene Hypothese einer gewissen *Lässigkeit des Denkens* entgegen, das allzu eilfertig einem Ruhepunkte zustrebt. Weil man *eine* (noch dazu halb trügerische) *Wahrscheinlichkeit* für sich gewonnen, verschließt man *hundert Unwahrscheinlichkeiten* das Auge. Und doch handelt es sich nicht darum, daß unser Begriff der Seele *einer oder der andern*, sondern vielmehr darum, daß er *allen* Thatsachen des Bewußtseins Rechnung trage. Es giebt nun aber *eine ganze Reihe* von psychischen Erscheinungen, die Herr Dr. *Dittes* unmöglich nach Gebühr gewürdigt haben kann, da sie die *Unhaltbarkeit* seines Standpunktes *unwiderleglich bezeugen*.

1. Herr Dr. *Dittes* kann das *räumliche Vorstellen* nicht erklären, wie oben nachgewiesen worden.

2. Herr Dr. *Dittes* kann die *Enge des Bewußtseins* nicht erklären. Diese besteht bekanntlich darin, daß von dem ganzen Reichtum an Vorstellungen, den wir im Laufe der Jahre uns erworben haben, uns immer nur ein verschwindend kleiner Bruchteil *gegenwärtig* ist. Es läßt sich auch erkennen, daß die Vorstellungen selber durch ihr Gegenstreben jene Enge herbeiführen. Wer sich z. B. mit der ganzen Kraft seines Geistes einer wissenschaftlichen Arbeit hingiebt, hört und sieht nicht, was in seiner Umgebung vorgeht; erzwingt aber ein äußerer Reiz durch seine Stärke die Aufmerksamkeit des Sinnenden, so zerreißt auch im Augenblick der Gedankenfaden, den er, der Außenwelt entrückt, weiter und weiter gesponnen. — Wenn schwerer Kummer das Herz belastet, so suchen wir wohl mit Gewalt den Gedanken eine andere Richtung zu geben, d. h. wir streben danach, diejenigen Vorstellungen, in welchen das Schmerzgefühl wurzelt, durch andere zu verdrängen.

Nun haben wir schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß die *Hemmung* der Vorstellungen sich auch in der *einfachen* Seele noch keineswegs von selbst versteht; aus dem Begriff der Seele als eines einfachen Wesens folgt zunächst nur, daß die *gleichzeitigen* Vorstellungen miteinander verschmelzen müssen, wie es ja auch wirklich geschieht.*)

*) Vgl. Volkmann, a. a. O. I. S. 340 ff.

In einem einfachen Wesen können die Vorstellungen nicht *geschieden*, getrennt bleiben, denn es giebt in ihm kein Oben und Unten, Hier und Dort. Die Vorstellungen sind *zusammen* in der einfachen Seele, und in diesem Zusammen liegt die *Möglichkeit* ihrer Wechselwirkung und gegenseitigen Hemmung. Das wird auch Herr Dr. *Dittes* nicht leugnen, da er befürchtet, die Wechselwirkung gleichzeitiger Vorstellungen möchte die Vernichtung der besonderen Qualitäten jener Vorstellungen zur Folge haben. Setzen wir an die Stelle dieser Vernichtung der *Qualität* der Vorstellungen die *Hemmung* (das Latentwerden) des *Vorstellens* entgegengesetzter Qualitäten, so werden wir wohl das Richtige treffen. Die Enge des Bewußtseins ist das notwendige Ergebnis der *Einfachheit der Seele* und des *Gegensatzes in den Qualitäten der Vorstellungen*.*)

Wie aber sollen die Vorstellungen es anfangen, aufeinander einzuwirken, sich gegenseitig zu verdunkeln, zu hemmen und wieder zu reproduzieren, wenn *jede* einem *besonderen* Träger inhäriert? Die Wechselwirkung setzt das *Zusammen* der Vorstellungen voraus; nach der Ansicht des Herrn Dr. *Dittes* sind die letzteren *getrennt* voneinander. Sie können nie und nimmer zu einander *kommen* und darum auch nicht *aufeinander wirken*. Denn abgesehen davon, daß uns Herr Dr. Dittes überhaupt verbietet, auch nur *zwei* Vorstellungen in demselben Seelenelement vereinigt zu denken, so ist die Vorstellung als innerer *Zustand* unabtrennbar von dem *Wesen, dessen* Zustand sie ist. Die Annahme wäre absurd, ein Zustand könne sich loslösen von seinem Träger, um in ein anderes Wesen hineinzuwandern, da der Zustand entweder überhaupt nicht, oder nur als Zustand gerade dieses Trägers sein und bestehen kann.

Die Folge der *Verteilung* unserer Vorstellungen an *viele* Seelenelemente ist also die völlige *Isolierung* der Vorstellungen und die absolute *Unmöglichkeit ihrer Wechselwirkung*. Es giebt demnach auch *keine* „Enge des Bewußtseins", sondern in jedem Augenblicke sind uns *alle* unsere Vorstellungen vollkommen gegenwärtig. Während der Heldenkampf des großen Friedrich unsere Teilnahme erweckt, können wir gleichzeitig ganz ungestört der Lösung einer mathematischen Aufgabe nach-

*) Vgl. Volkmann, a. a. O. I. S. 341 ff. 362 ff. Dörpfeld, a. a. O. S. 48 ff. Lotze, Mikrokosmus, I, S. 235 ff. äußert Bedenken gegen die Ableitung der Hemmung aus dem Gegensatz der Vorstellungen.

gehen und über den Begriff der Seele nachdenken. Denn es ist gar nicht abzusehen, warum die Seelenelemente a, b, c u. s. w., die Träger unseres historischen Wissens, feiern sollten, wenn es den Seelenelementen x, y und z gefällt, ihre mathematischen Vorstellungen zur Geltung zu bringen. *Das sind die unvermeidlichen Konsequenzen der Theorie des Herrn Dr. Dittes.*

Aber, so wendet man ein, Dittes redet doch selber von einer *mannigfachen Beziehung* unserer Vorstellungen zu einander. Gewiß! Allein was hat Herr Dr. Dittes zur *Erklärung* jener Beziehungen anzuführen? „Es ist *anzunehmen*, daß die *Seelenelemente* nicht voneinander isoliert sind, sondern miteinander innig *zusammenhängen* und *kommunizieren*." Nun wohl: wir wollen uns diese *Annahme* einmal gefallen lassen und zusehen, was für unsere Frage daraus folgt. Die Seelenelemente also *hängen zusammen*; und darum können nicht alle unsere Vorstellungen *gleichzeitig* zur Geltung kommen? Diese Logik wird Herr Dr. Dittes selber nicht gelten lassen wollen. Die Seelenelemente *kommunizieren* miteinander: und darum giebt es eine *Enge des Bewußtseins*? Auch dieser Schluß ist mir unverständlich, und solange Herr Dr. Dittes mich nicht eines Bessern belehrt, muß ich behaupten, daß die oben citierte *Annahme* auch nicht den Schatten einer Erklärung enthalte weder der Enge des Bewußtseins, noch irgend einer psychischen Erscheinung, welche auf die *Beziehungen* mehrerer Vorstellungen zu einander zurückzuführen ist. Was soll, oder vielmehr was *kann* das verständigerweise heißen: die Seelenelemente *kommunizieren* miteinander? Teilt etwa das eine Seelenwesen dem anderen seinen Zustand mit? Das halten *Herbart* und *Dittes*, wenn auch aus ganz verschiedenen Gründen, beide für unmöglich. Wäre es aber möglich, so hätten wir wieder *ein* Wesen mit *mehreren* Zuständen. Oder ruft etwa das eine Seelenwesen das andere zur Thätigkeit auf? Gesetzt einmal, wir dürften dies anstandslos zugeben, so gelangen wir wieder zu jener unbequemen, weil offenkundigen *Thatsachen* widersprechenden *Weite* des Bewußtseins, die wir gerade vermeiden wollten; denn bei dem innigen Zusammenhang der Seelenelemente untereinander ist anzunehmen, daß die Erschütterung, von welcher ein Element getroffen wird, sogleich *allen übrigen* sich mitteile. Kurz, jene Hypothese des Herrn Dr. Dittes von dem Zusammenhang und der Kommunikation der Seelenelemente ist ein schlechthin unfruchtbarer Ge-

danke, sobald es sich um die Erklärung irgend einer Beziehung mehrerer Vorstellungen aufeinander handelt.

3. Herr Dr. Dittes kann die Vorstellungen von Dingen mit vielen Merkmalen nicht erklären. Das Gold z. B. ist gelb, glänzend, schwer, dehnbar, schmelzbar, hart; es klingt. Alle diese Merkmale schreiben wir als Eigenschaften einem Dinge, dem Golde zu. Ob sich die Vielheit und Verschiedenartigkeit der Merkmale mit der Einheit der vorausgesetzten Substanz verträgt, geht uns hier nichts an; die psychologische Thatsache, daß wir Vieles als Eins auffassen, ist unbestreitbar. Es mag sein, daß wir in dieser Auffassung einer Täuschung unterliegen, daß die Vielheit in der Einheit nur Schein ist; selbst dieser Schein würde nimmermehr entstehen können, wenn jede Merkmalsvorstellung einem besonderen Träger inhärierte, wie Herr Dr. Dittes es fordert. Die Seele, d. h. die formale Einheit aller Seelenelemente, würde dann wohl das Gelbe, Glänzende, Schwere u. s. f., jedes für sich, aber nicht das Gold als den einen Besitzer der vielen Eigenschaften vorstellen. Nur ein Wesen, welches die sämtlichen Merkmalsvorstellungen als die seinigen weiß, kann zum Bewußtsein der Zusammengehörigkeit derselben und damit zu der Vorstellung des Dinges mit vielen Merkmalen gelangen.

4. Herr Dr. Dittes kann das Denken nicht erklären. Als besondere Denkoperationen werden in der Regel genannt das Vergleichen, Urteilen, Begriffe-Bilden und Schließen. Im Grunde genommen giebt es jedoch nur einen einzigen Denkprozeß, der, wie Dörpfeld sagt, „in zwei aufeinander folgenden Akten verläuft: sie heißen urteilen und Begriffe bilden.“*) Achtet man nun darauf, daß das Begriffe Bilden selber ein Urteilen ist, und daß der Begriffsbildungsprozeß in einem Urteile (der Definition) seinen Abschluß findet, so kann man wohl sagen: das Urteilen ist der einzige Denkprozeß.**) Jedes Urteil bringt eine Beziehung zwischen zwei oder mehreren Vorstellungen zum Ausdruck. Wer da urteilt: a = b; a ist größer oder kleiner als b; a ist dem b ähnlich; a ist die Ursache von b; a ist ein geeignetes Mittel zur Realisierung des Zweckes b — wer so urteilt, weiß nicht nur die Vorstellungen a und b, sondern er denkt auch das Verhältnis, die Beziehung zwischen a und b. Dieses Denken

---

*) Vgl. Dörpfeld, a. a. O. 65.
**) Volkmann, a. a. O. § 117: „Alles Denken ist Urteilen.“

wäre unmöglich, wenn a und b als Vorstellungen verschiedener Wesen angesehen werden müßten; denn das eine Seelenelement, welches die Vorstellung a hat, kann gar nichts wissen von der Vorstellung b, die einem andern Träger inhäriert. Die Monaden haben keine Fenster, und der Zustand ist gebunden an seinen ursprünglichen Träger. Eine Seele also, wie Herr Dr. Dittes sie sich denkt, könnte vielleicht ein Wissen haben von a und b, aber nicht von dem Verhältnis zwischen a und b; d. h. aber mit anderen Worten ein solches Wesen ist des Denkens schlechterdings nicht fähig. Daß auch die vorstellende Thätigkeit dieser Seele durch mannigfaltige Schranken sich beengt findet, haben wir schon früher gesehen.

Es hilft nun gar nichts, zu sagen: Nicht das eine oder andere Seelenelement erfaßt die Beziehungen der vielen Vorstellungen, sondern die Seele als die geschlossene Einheit aller Seelenelemente. Denn die Seele ist ja nichts neben oder außer den Elementen; wäre dies der Fall, so hätten wir wieder ein Wesen mit vielen und verschiedenen Zuständen, und die Elemente würden etwa dieselbe Stelle einnehmen, welche man sonst den Gehirnzellen anzuweisen pflegt: sie leiteten den äußeren Reiz bis zur eigentlichen Seele fort und bestimmten diese zur Thätigkeit. Das will Herr Dr. Dittes natürlich nicht. Die Seele ist also nichts neben den Elementen, sondern nur die Summe aller Elemente; und darum kann sie auch nur die Summe derjenigen Vorstellungen wissen, welche den einzelnen Elementen inhärieren. Sie weiß also sowohl a, als b, als c u. s. f., aber sie hat nicht die entfernteste Ahnung von den Beziehungen zwischen a und b und c u. s. f. Das Denken ist mithin für diese Seele eine ganz unlösbare Aufgabe.*)

Jedes Urteil setzt eine Vergleichung mehrerer Vorstellungen voraus. Der Geist vergleicht nun nicht nur Töne mit Tönen, Farben mit Farben, sondern z. B. auch Töne mit Farben, wie die Ausdrücke „Farbenton“, „schreiende Farbe“, „Klangfarbe“ u. s. w. beweisen. Da nun alle Töne und Farben zur Vergleichung sich darbieten, so müssen auch alle Ton- und Farbenempfindungen Zustände eines und desselben einfachen Wesens sein.**) Wir können überhaupt alle möglichen Vorstellungen urteilend zu einander in Beziehung setzen. Das unsinnige Urteil: die Seele ist kein Stein — ist ebenso möglich, wie der unrichtige

---

*) Vgl. Lotze, Metaphysik, S. 477 ff. Lotze, Mikrokosmus, I, S. 184. ff.
**) Flügel, Seelenfrage, S. 82.

Satz: die Seele ist aus vielen Elementen zusammengesetzt. Folglich sind alle unsere Vorstellungen in demselben Wesen vereinigt: die Seele ist ein einfaches Wesen.

5. Endlich kann Herr Dr. Dittes das Ichbewußtsein nicht erklären. Jeder Mensch hält sich für **ein** Ich. Dasselbe Ich sieht, hört, urteilt, fühlt, begehrt, will. Wir sind uns zwar der Zugehörigkeit unserer Vorstellungen zu dem einen Ich nicht immer bewußt, da wir viel mehr stundenlang lesen, denken, grübeln können, ohne auch nur ein einziges Mal daran erinnert zu werden, daß wir selbst jene Thätigkeiten ausüben; wahre Vertiefung in den Inhalt der Vorstellungen fordert und bewirkt Selbstvergessenheit. Allein fortschreitend von der Vertiefung zur Besinnung holen wir das Versäumte nach: auch jene Gedanken, die unsere Aufmerksamkeit ganz und ausschließlich in Anspruch nahmen, erkennen wir hinterher als unsere Gedanken. Gefühle und Begehrungen geben sich unter allen Umständen als Zustände eines Subjekts zu erkennen; ein Schmerzgefühl, das ich nicht als mein Gefühl erlebte, wäre überhaupt kein Gefühl. So ist denn in jedem Gefühl, jedem Wunsch und jedem Willen die Beziehung auf das eine und unteilbare Subjekt des Selbstbewußtseins unmittelbar gegeben.

Das Wissen vom eigenen Ich ist wie jedes andere Wissen ein innerer Zustand, weist also hin auf ein Wesen als seinen Träger. Jedes Wesen kann nur seine eigenen Zustände wissen; da nun alle Bewußtseinsinhalte als Zustände eines Subjekts erscheinen, so müssen auch alle demselben Wesen inhärieren. Herr Dr. Dittes verbietet uns die Annahme der Einfachheit dieses Wesens und verweist uns auf den Zusammenhang und die Kommunikation der Seelenelemente; die Gesamtheit der Elemente soll bewirken, was einem einzelnen zu leisten nicht möglich wäre. Nun kann wohl „eine Summe von Zuständen getragen werden von einer Summe von Wesen, allein der einheitliche Gesamteindruck der Zustände kann ebenso wenig getragen werden von der bloßen Gesamtheit der Wesen, als eine Summe von Denkern den Schlußsatz der Prämissen denkt, welche, an die einzelnen Denker verteilt, von diesen gedacht werden." Die Beziehung aller unserer inneren Zustände auf das eine Ich ist schlechterdings nur möglich in einem absolut einfachen Wesen.*)

*) Vgl. zu dem ganzen Abschnitte: Volkmann, a. a. O. I. S. 65 ff.

So hat sich uns denn von verschiedenen Seiten her die Unhaltbarkeit des Standpunktes, den Herr Dr. Dittes in unserer Frage einnimmt, und die Unabweisbarkeit der Herbartschen Auffassung gezeigt, die nicht lediglich eine Herbartsche ist, da sie u. a. auch von Lotze geteilt und mit allem Nachdruck verteidigt wird. Da Herr Dr. Dittes behauptet, Herbart sei nur durch seinen falschen Begriff des Seins zu dem Satze gelangt: „die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach" — so werden wir, um das Ergebnis unserer Untersuchung auch nach dieser Seite hin sicher zu stellen, auf Herbarts Lehre vom Sein näher eingehen müssen; und das soll denn auch im nächsten Artikel geschehen.

Nachtrag. Wir haben im vorstehenden wiederholt auf das Lehrbuch der Psychologie von Volkmann hingewiesen, und zwar in der bestimmten Absicht, diesem ausgezeichneten Werke die Aufmerksamkeit der Leser zuzuwenden. Wer einmal sehen will, wie die Psychologie sich ausnimmt, wenn sie mit echt wissenschaftlichem Geiste an- und aufgefaßt wird, der muß zu diesem Buche greifen, das man ohne jede Übertreibung als ein Ehrendenkmal deutschen Scharfsinns und deutschen Gelehrtenfleißes bezeichnen darf. Den erstaunlichen Fleiß und die Arbeitskraft des Verfassers lernt man erst recht schätzen, wenn man erfährt, daß Volkmann, geb. zu Prag 1822, gest. daselbst am 13. Januar 1877, von Jugend auf mit einem unheilbaren Lungenleiden behaftet war, so daß er nur dank seiner sorgfältigen Pflege und Selbstbehütung ein verhältnismäßig hohes Alter erreichte. — Es dürfte kaum eine Erscheinung des Seelenlebens zu nennen sein, über welche man bei Volkmann keinen Aufschluß fände; wenn er auch nicht jedes Phänomen ausführlich behandelt (was sich ja von selbst versteht), so zeigt er doch wenigstens den wissenschaftlichen Ort an, wo dessen Erörterung hingehören würde. Sein Werk ist also nicht geeignet oder bestimmt, psychologische Monographien zu ersetzen oder überflüssig zu machen; am allerwenigsten hat Volkmann daran gedacht, eine pädagogische Psychologie zu liefern. Er behandelt den Traum mit derselben Liebe und Gründlichkeit, wie das Gedächtnis und den Willen. Sein Lehrbuch verfolgt eben einen rein wissenschaftlichen Zweck, und niemand darf das großartige Werk unberücksichtigt lassen, dem es um eine Übersicht über die bisherigen Leistungen des

Flügel, Seelenfrage. S. 84 ff. Lotze, Metaphysik, 477 ff. Lotze, Mikrokosmus, I. S. 170 ff. Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen von Flügel a. a. O.

(*Herbartschen*) Realismus auf dem Gebiete der Psychologie zu thun ist. Auch wer sich nicht in der Lage befindet, das umfangreiche, zwei starke Bände umfassende „Lehrbuch" in ununterbrochener Folge von Anfang bis zu Ende durcharbeiten zu können, wird doch *sehr oft* Veranlassung finden, sich seines Besitzes zu freuen. Wer sich z. B. für unsere Kontroverse mit Herrn Dr. *Dittes* interessiert, versäume ja nicht, *Volkmann* immer wieder und wieder zu vergleichen. Wir werden auch in den folgenden Artikeln noch oft Gelegenheit haben, auf das Werk zurückzukommen.

Das „Lehrbuch" (Köthen, Verlag von Otto Schulze) ist vor kurzem in *dritter Auflage* erschienen. Dieselbe bringt den Inhalt der vorigen Auflage fast unverändert wieder; doch hat der neue Herausgeber, Herr Professor *Cornelius*, mancherlei bedeutsame und interessante Ergänzungen in der Form von Anmerkungen hinzugefügt.

Auch das in demselben Verlage erschienene Schriftchen von *Flügel* „Die Seelenfrage" sei der Beachtung der Leser angelegentlich empfohlen.

II. Vom Sein und Seienden.

A. Der Begriff des Seins.

Nach der uns schon bekannten Erklärung des Herrn Dr. *Dittes* ist die falsche Bestimmung des Begriffs vom Sein der *metaphysische Grundirrtum*, der *tote Punkt* der ganzen Philosophie *Herbarts*. Der Beleuchtung dieses „toten Punktes" sollen die nachfolgenden Zeilen gewidmet sein.

Der Begriff des Seins ist in der That für die theoretische Philosophie *Herbarts* von fundamentaler Bedeutung; auf ihn stützt sich im letzten Grunde die Lehre von den *einfachen Wesen*, welche als die eigentlichen *Träger* aller inneren und äußeren *Erscheinungen* anzusehen sind. Herr D. war daher von seinem Standpunkt aus berechtigt und genötigt, sich mit allem Nachdruck gegen die *Herbartsche* Fassung gerade jenes Begriffs zu erklären. Ein Umstand jedoch läßt das Eindringende und Überzeugende seiner Kritik von vornherein sehr fragwürdig erscheinen: Herr D. hält die Widerlegung der *Herbartschen* Theorie vom Sein und Seienden *für ein Kinderspiel*. Man höre nur! Nachdem Herr D. (Pädagogium, 85, V, S. 508—514) die Hauptpunkte der fraglichen Theorie übersichtlich zusammengestellt hat, sagt er (S. 514): „Aus dem vorstehenden Referat wird sich für den *denkenden* Leser *unschwer* das Urteil ergeben, daß *Herbarts* Begriff vom Sein an *zahlreichen schweren Widersprüchen* leidet und fortwährend zwischen denselben hin und her schwankt." Von den vier *Qualitätssätzen* Herbarts sind „der erste und der vierte *unbedingt richtig*; der zweite und der dritte sind *offenbar total* falsch. Woher kommt nun diese Mischung von Wahrheit und Irrtum? Daher, daß Herbart *zwei* Begriffe des Seins hat, einen richtigen und einen falschen. Dies ist aus obigem Referat *leicht* zu erkennen und soll im folgenden kurz nachgewiesen werden." So weit Herr D.

Wir müssen gestehen, daß ein weniger zuversichtlicher Ton uns mehr Vertrauen zu der inneren Berechtigung und Bedeutsamkeit der geübten Kritik eingeflößt haben würde. Schwerlich hat Herr D. die Tragweite seiner Worte genau überlegt. Was einem Denker ersten Ranges, dessen Scharfsinn, Umsicht und Wahrheitsliebe auch von seinen Gegnern nicht im mindesten bezweifelt werden, zeitlebens verborgen geblieben ist; was Männer wie Drobisch, Hartenstein, Volkmann, Thilo, Flügel, Cornelius und so viele andere trotz eingehenden Studiums der Werke Herbarts nicht erkannt haben, das soll jeder denkende Leser des „Pädagogiums“ auf Grund eines dürftigen Referates leicht herausfinden? — Waren etwa Drobisch und Hartenstein, diese beiden „hochverehrten Lehrer“ des Herrn D. (Päd. April 1885. S. 438), nicht „denkende Männer“? Oder ist bei ihnen ein Interesse vorauszusetzen, das sie für Herbarts Lehre vom Sein eintreten ließ? Oder ist die Herbartsche Philosophie vielleicht geeignet, ihre Jünger in einen, die Befähigung zu nüchterner Prüfung rettungslos verschlingenden Taumel der Begeisterung hineinzuziehen? — Wie kann Herr D. im April 1885 Drobisch und Hartenstein preisen als die „ohne Zweifel bedeutendsten Schüler Herbarts“, und im Mai 1885 jene beiden für Schwachköpfe erklären, die in langen Jahren nicht gelernt, was dem „denkenden“ Leser des „Pädagogiums“ in einigen Stunden vollkommen deutlich wird? — Wenn man weiß, daß Herbart eine große Anzahl sehr hervorragender Schüler gefunden hat, die seiner Theorie des Seins gegenüber zustimmend sich verhalten, so wird man darum zwar noch nicht die Wahrheit jener Theorie gesichert glauben, aber doch auch nicht umhin können, der Versicherung, es handle sich hier um unschwer zu entdeckende Irrtümer, mit einigem Mißtrauen zu begegnen. Inwiefern dieses Mißtrauen bezüglich des Herrn D. berechtigt sein mag, muß die nachfolgende Untersuchung zeigen.

Das Wort „Sein“ ist in seiner Anwendung auf uns selbst und die Gegenstände der Außenwelt uns von Jugend auf so geläufig, daß es auf den ersten Blick schwer begreiflich scheint, wie man über dessen Sinn verschiedener Meinung sein und streiten könne. Und doch bezeugt die Geschichte der Philosophie das Vorhandensein des Streites; ja derselbe dauert noch heute fort, wie u. a. die Notwendigkeit dieser unserer Auseinandersetzung mit Herrn D. beweist. — Die Philosophie hat den Begriff des Seins nicht ersonnen, sondern sie findet ihn im gemeinen Gedankenkreise vor, nur, wie sich a priori erwarten läßt, noch völlig unausgebildet und der logischen Präcision gänzlich entbehrend. Personen und Sachen als seiend setzen und — den Begriff des Seins in seiner Allgemeinheit denken, das sind ebenso verschiedene Dinge, wie einen Tisch als Tisch erkennen und — eine Definition des Tisches geben. Wir alle durchlebten eine Zeit, wo die Frage: Was bedeutet das Wort „Sein“? uns in Verlegenheit gesetzt haben würde; eine derartige Verlegenheit ist aber stets das Kennzeichen für den Mangel der logischen Durchbildung eines Begriffs. Die Philosophie kann und soll diesem Mangel abhelfen; sie will uns in den Stand setzen, jene Frage nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes Sein klar und scharf zu beantworten, indem sie uns anleitet, festzuhalten, zu sondern und zu ordnen, „was die gemeinen Vorstellungsarten zwar enthalten und mit sich bringen, aber wieder fahren lassen und nicht geltend machen“.*) Der Begriff des Seins ist höchst abstrakt und so arm an Gehalt, daß man ihn fast „unendlich klein“ zu nennen sich versucht fühlen möchte; „die Schwierigkeiten des Unendlichkleinen gelten aber bekanntlich für nicht geringer, als die des Unendlichgroßen“.**) Die Abstraktion muß mit der gehörigen Sorgfalt vollzogen werden; vor allem aber ist der sehr nahe liegenden Verwechslung des Begriffs vom Sein mit verwandten Begriffen vorzubeugen. An jener Sorgfalt und diesen Vorbeugungsmaßregeln haben es aber selbst Philosophen von Fach nicht selten fehlen lassen, so daß aus bloßer Unachtsamkeit Irrtümer hervorwuchsen von sehr weittragenden Folgen. Redete man doch einst von dem Sein als von einer Qualität, die einem Dinge zukommen oder auch nicht zukommen könne. Kant hat seinen ganzen Scharfsinn aufgeboten, um das Ungereimte dieser Auffassung den Zeitgenossen zum Bewußtsein zu bringen.***) — Wir wollen nun versuchen, uns mit dem Leser durch eine eingehende, thunlichst einfache und leichtverständliche Betrachtung über den Begriff des Seins zu verständigen. Herbart entwickelt diesen Begriff im zweiten Abschnitt des zweiten Bandes seiner Metaphysik, setzt also bei seinem Leser die Bekanntschaft mit allem Vorhergegangenen voraus. Da für uns die gleiche Voraussetzung unstatthaft sein würde, so werden wir uns nicht binden an die bestimmte Folge, in welcher Herbart seine bez. Bemerkungen

*) Herbart, Metaphysik, II. §. 210.

**) Herbart, a. a. O. §. 195.

***) Kant, Kritik der reinen Vernunft: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes.

vorträgt, sondern einen eigenen Weg einschlagen; *Herbart* und *Dittes* sollen nichtsdestoweniger zu ihrem Rechte kommen.

Bäume, Häuser, Menschen u. s. f. *sind*; Nixen, Elfen, Zwerge u. s. f. sind *nicht*. Was soll das heißen? Und wie kommen wir dazu, von Menschen z. B. das *Sein*, von Elfen aber das *Nichtsein* zu behaupten? *Vorstellen* können wir uns Elfen ebensowohl wie Menschen; dem Maler gelingt es, Elfen darzustellen; Dichter führen sie redend und handelnd ein. Und dennoch giebt es keine Elfen, so behaupten wir; sie *sind* — nur Geschöpfe der menschlichen Einbildungskraft, ein *Bild* in uns. „Alle Vollkommenheit des Bildes (der Vorstellung) ist aber fremdartig dem *Sein* des Gegenstandes; jene mag wachsen, wie sehr man will: dadurch nähert man sich dem Sein nicht im geringsten.*) *Kant* sagt mit Recht: „Aus der bloßen *Vorstellung* eines Dinges läßt sich auf keine Weise die *Wirklichkeit* desselben herausklauben."**)

Die Existenz der Fabelwesen ist bekanntlich nicht stets und von allen Menschen gleichmäßig in Zweifel gezogen worden. Man hat sie vielfach *gesehen*, ihre Rede vernommen, ihr wohlthuendes oder unheilbringendes Wirken verspürt; und der *Glaube* an ihr *Sein* beruht gänzlich auf den *sinnlichen Eindrücken*, die man empfangen oder empfangen zu haben sich einbildete. Wenn man irgend einen Menschen fragt, inwiefern er sich berechtigt glaube, Bäumen, Häusern u. s. f. das *Sein* zuzuschreiben, so wird er ohne Zweifel antworten: Ich kann sie *sehen*, *betasten*. Das *Empfundene*, mit den Sinnen *Wahrgenommene* also, was man mit Augen sehen und mit Händen betasten kann, gilt *zunächst* für das *Seiende*, und der Unterschied von *Sein* und *Nichtsein* scheint sich auf den Gegensatz zwischen der (reproduzierten) *Vorstellung* und der (sinnlichen) *Wahrnehmung* zurückführen zu lassen.

Die *Vorstellungen* (Begriffe, Gedanken) sind *in uns*, als *innere Zustände* geben sie dem beobachtenden Blicke sich zu erkennen. Die *sinnliche Wahrnehmung* vollzieht sich zwar auch *in uns*, allein das *Wahrgenommene* (die Farbe, der Klang, der Duft u. s. f.) wird unvermeidlich *nach außen* versetzt. Man mag noch so fest davon überzeugt sein, daß der Mensch in aller Wahrnehmung nur seinen eigenen

*) *Herbart*, a. a. O. §. 203.

**) Herr D. glaubt diesen Satz *gegen* Herbart wenden zu können; darauf werden wir später zurückkommen.

inneren Zustand wahrnehme: die *Thatsache*, daß das Empfundene als ein *Äußeres* erscheint, kann dadurch nicht erschüttert werden. Aber auch *nur* das *Empfundene* wird nach außen projiziert, nicht das Vorgestellte, Gedachte. *Begriffe* (auch solche von körperlichen Dingen) hat noch niemand *gesehen* und als etwas Körperliches, Greifbares vor sich hingestellt. Die sinnliche Wahrnehmung begründet mithin das Bewußtsein von einem *Äußeren*, Anderen, das uns selbst und unserm *Inneren*, dem Getriebe der Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen gegenübersteht. Das *Äußere* drängt sich uns auf und läßt uns oft genug seine Macht in unangenehmer Weise empfinden. Wir würden vieles *nicht* sehen und hören und fühlen, wenn wir es nur vermeiden könnten. Aber der rollende Donner erzwingt sich Gehör, der Frost durchschauert uns auch gegen unsern Willen; und wiederum ist alle Sehnsucht eines liebenden Herzens nicht imstande, den Freund aus der Gedankenferne in die Nähe des sinnlichen Anschauens zu rücken. Haben so Wunsch und Wille keinen Einfluß auf unsere Wahrnehmungen, so scheint das *Wahrgenommene* auch nicht einmal durch die *Wahrnehmung* bedingt zu sein. Das durch Vermittlung der Sinnesorgane erfaßte Äußere ist und bleibt wahrnehmbar, auch wenn es einmal nicht von uns oder andern wirklich beobachtet wird. Der Gefangene, welcher monatelang den Himmel nicht sah, ist fest überzeugt, daß er ihn sehen *würde*, sobald man ihm einen Gang ins Freie gestattete; daß er ihn auch in der Zwischenzeit stets hätte sehen *können*, wenn nur der Kerker nicht gewesen wäre. Diese Überzeugung teilen wir alle wenigstens so lange, bis etwa durch philosophische Reflexionen unsere Zuversicht erschüttert wird. Nach der gemeinen Weltansicht *schafft* nicht die Wahrnehmung das Äußere, sondern die Außenwelt *ist da*, *unabhängig* von jeder Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist an das Vorhandensein des Äußeren gebunden, sie würde nicht stattfinden können, wenn nicht das Äußere *schon wäre*; nicht aber wird umgekehrt das Wahrgenommene erst durch die Wahrnehmung gesetzt. Eben dasjenige nun, was wahrgenommen werden *kann*, aber durch wirkliches Wahrgenommenwerden nicht bedingt ist, hält man gemeinhin für das *Seiende*.

Das *erste Merkmal* des *Begriffs* vom *Sein* ist demnach die *Unabhängigkeit* von dem auffassenden Subjekte, von unserm Empfinden, Vorstellen, Denken; und auf *diesem* Standpunkte der Untersuchung können wir Herrn D. nur zustimmen, wenn er sagt (a. a. O. S. 515): „Einen Gegenstand setzen, ihm das Sein beilegen,

heißt: er ist nicht bloß ein Bild in uns, nicht bloß eine unserer Vorstellungen, sondern er existiert an sich, *außer* unserm Denken und unabhängig von demselben.“ Diese an sich richtige Erklärung leidet nur an dem einen Fehler, daß sie *unvollständig* ist und den Begriff des Seins nicht erschöpfend bezeichnet. Auch im „gemeinen Leben“ meint man nicht *nur* und *ausschließlich* jene Unabhängigkeit *von uns*, wenn den Dingen das *Sein* zugeschrieben wird; und vielleicht war es doch etwas anderes als schnöde „Willkür“, wodurch *Herbart* sich veranlaßt sah, bei jenem *einen* Merkmal nicht stehen zu bleiben.*) Die Abstraktion soll nicht über ihr Ziel hinausgetrieben, aber auch nicht vorzeitig abgebrochen werden, damit man nicht eine *zu weite* Definition erhalte. Z. B. das Gute wird gelobt, das Böse getadelt; also ist das Gute das Löbliche, das Böse das Tadelnswerte? Ohne Zweifel. Allein Beifall erwirbt auch das Schöne, Schickliche, Angenehme; getadelt wird das Unschickliche, Häßliche u. s. f. Ist nun das Schöne und Schickliche mit dem Guten, das Häßliche und Unschickliche mit dem Bösen identisch? Gewiß nicht, und doch sollte es nach jener Erklärung der Fall sein. Worin liegt nun der Fehler? Darin, daß man *ein Merkmal* des Guten für den *Begriff* des Guten genommen und ganz versäumt hat, die *verschiedenen Arten* des Löblichen und Tadelnswerten *untereinander* zu vergleichen, um die eigentümlichen Merkmale jeder Art zu erkennen. Suchen wir einen ähnlichen Verstoß gegen die Regeln der formalen Logik in unserem Falle zu vermeiden.

„Man versetze sich auf ein Schiff, welches schnell am Ufer vorbeifährt. Die Bäume scheinen uns entgegen zu kommen, aber sie bewegen sich *nicht wirklich*. Hingegen das Schiff bewegt sich *wirklich*.**) Die Sonne *scheint* sich um die Erde zu drehen, und die Erde steht *scheinbar* stille. Jahrtausende hindurch hat man jenen Schein für *Wirklichkeit* gehalten, einer subjektiven Täuschung objektive Wahrheit zugeschrieben, bis man endlich erkannte, daß der Vorgang, von dem man geglaubt hatte, er vollziehe sich objektiv, d. h. unabhängig von uns und unserer Auffassung, auf ein *bloßes Vorstellen* sich reduziere. *Unabhängigkeit* von unserm *Denken* ist also nicht ein ausschließendes Merkmal des *Seienden*, dieselbe kommt vielmehr allem *Wirklichen*, also auch jeder wirklichen *Bewegung* zu. Das Wasser

*) Vgl. die Bemerkungen des Herrn D. a. a. O. S. 516.
**) *Herbart*, a. a. O. § 195.

fließt wirklich thalabwärts, und der Rauch steigt wirklich in die Höhe, ob nun wir oder andere beobachtend gegenwärtig sind oder nicht; die oben erwähnten Scheinbewegungen aber ereignen sich nur *für uns* und sind ganz und gar abhängig von dem Standpunkte, den *wir* gerade einnehmen. Die „außer unserm Denken und unabhängig von demselben“ stattfindende Bewegung *ist* nicht, sondern *geschieht*; sie wird *getragen* von einem Seienden und ist eben deshalb selbst nicht zugänglich für den Begriff des Seins. Das *Seiende* bedarf demnach eines solchen *Trägers*, einer *Anlehnung an etwas anderes* nicht? Bevor wir dies als die bestimmte Meinung auch des vorphilosophischen Denkens aussprechen, wollen wir doch erst noch ein paar andere Beispiele anführen.

Die Baumreihen einer Allee *scheinen* sich in der Ferne zu nähern, in *Wirklichkeit* sind sie überall gleich weit voneinander entfernt. Der Mond *scheint* bei seinem Aufgange größer zu sein, als auf dem Höhepunkte seiner Stellung, obgleich seine *wirkliche* Größe stets dieselbe ist. Jene wirkliche *Entfernung* und diese wirkliche *Größe* sind *unabhängig von uns*, und doch *sind* sie nur *Verhältnisse*, *Formen*, die ein Sein *voraussetzen*, also dieselbe *Anlehnungsbedürftigkeit* zeigen, wie die wirkliche Bewegung.

Warum schreiben wir dem *Schatten* kein *Sein* zu? oder dem *Regenbogen*? Die *Unabhängigkeit* dieser Erscheinungen *von uns*, d. h. ihre *Wirklichkeit* steht außer Zweifel; allein es fehlt ihnen die *Selbständigkeit*. Sie sind *bedingt* von andern Seienden, stehen nicht auf eigenen Füßen. Man geht also schon im gemeinen Leben darauf aus, nur *Selbständiges*, d. h. Absolutes für seiend zu erklären.

Daß man wirklich *darauf ausgeht*, beweist wohl am besten folgende bekannte Thatsache. Dem Kinde in den allerersten Lebensjahren ist das *Empfundene*, das Weiße, Süße, Warme, Rauhe ꝛc. das *Seiende*, es trennt noch nicht die *Beschaffenheit* von dem *Stoffe*, dem sie anhaftet, und in *diesem* Sinne sagt *Herbart*: „In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne daß man es merkt.“ Das heißt: das Kind *setzt* das Empfundene (schreibt ihm das *Sein* zu), *ohne* über die Setzung *zu reflektieren*, ohne überhaupt zu wissen, was es thut. Nicht das Thun, sondern nur das Werk; nicht die Setzung (Position), sondern nur das Gesetzte kommt ihm zum Bewußt-

sein.*) — Aber schon das Kind gelangt, wenn es zum Urteilen übergeht, also die ersten Versuche im Denken unternimmt, zu der Einsicht, daß das Empfundene als solches nicht Gegenstand der absoluten Position, d. h. nicht das eigentlich Seiende sein kann. Durch die Urteile: der Zucker ist süß, weiß, rauh, — bildet sich die Vorstellung von einem Dinge, welches süß, weiß u. s. f. ist; die Empfindungen sinken zu Merkmalen herab, und nicht mehr diesen Merkmalen, sondern dem Gegenstande als dem gemeinsamen Besitzer aller Merkmale wird jetzt das Sein zuerkannt. Beschaffenheiten, Eigenschaften gelten auch im „gemeinen Leben“ nicht für das Seiende selbst, sondern nur für ein Besitztum des Seienden; sie existieren nur in und mit dem Dinge, von dem sie getragen werden, dem sie angehören. Das Ding aber bedarf keines Trägers, keiner Anlehnung an etwas anderes, und darum sieht man in ihm das eigentlich Reale. Freilich sind auch die Dinge, genauer betrachtet, nur Relationen (vgl. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung, § 118); aber indem die natürliche Weltansicht die Eigenschaften dem Dinge gegenüberstellt, bekundet sie eine richtige Ahnung von dem Unterschiede zwischen relativem und absolutem Sein.

Wie der Leser bemerkt haben wird, ist es ebenso verführerisch als unstatthaft, den Begriff des Seins mit dem der Wirklichkeit zu identifizieren. Das Wirkliche fällt wie das Seiende „auf keinen Fall in die Klasse der optischen Täuschung des Traums, der Dichtung, des leeren, willkürlichen Denkens.**) Das Wirkliche ist oder geschieht

*) Herr D. sagt (a. a. O. S. 508): „Über den Ursprung des Begriffs vom Sein läßt sich streiten. Ich meinesteils bin der Ansicht, daß dieser Begriff erst aus dem Denken entspringt, nicht aber ursprünglich in der unmittelbaren Empfindung gegeben ist.“ Aber wo hat denn Herbart behauptet, der Begriff des Seins sei in der Empfindung gegeben? Wenn das Kind das Weiße, Süße u. s. f. für das Seiende hält: hat es darum einen Begriff vom Sein? Wissen alle Menschen, die richtig urteilen und schließen, was ein Urteil, ein Schluß ist? — Übrigens spricht Herr D. in seiner Logik, 3. Aufl. S. 28 eine andere, und zwar ganz falsche Ansicht über den Ursprung des Begriffs vom Sein aus. Er sagt dort: „Einfache Begriffe sind Stammbegriffe, die durch Wahrnehmung (?) gewonnen werden müssen, nicht aber durch Denken erzeugt werden können (??). So die Begriffe Raum, Zeit, Größe, Zahl . . . . Nichts, Sein, Werden u. s. f.“ Herr D. scheint also seit dem Jahre 1873 seine Meinung geändert zu haben. Dagegen wäre nichts zu erinnern, hätte er nur nicht Herbart gänzlich mißverstanden. Zudem hat den Ursprung des Begriffs vom Sein nicht die Metaphysik, sondern die Psychologie zu erklären.

**) Herbart, a. a. O. § 197.

„außer unserm Denken und unabhängig von demselben“; der Begriff des Seins aber weist die Abhängigkeit des Seienden nicht nur von uns, sondern auch von allem andern zurück. Das wahrhaft Seiende ist das Unbedingte, Absolute; das Seiende wird an sich gesetzt, nichts anderes braucht ihm vorausgesetzt zu werden; der Begriff des Seins ist der Begriff der absoluten Position.

Das Nachdenken der Menschen, die nicht gerade logische oder metaphysische Studien treiben, verfolgt die Beziehungen der Dinge zu einander, deren Existenz unbedenklich angenommen wird. Auch wenn man z. B. fragt, ob Gespenster seien oder vielmehr nicht seien —, bildet nicht das Sein im allgemeinen, der Begriff des Seins den Zielpunkt der Frage, sondern das Sein eines bestimmten Wesens. Logische Begriffe sind stets das Ergebnis eines absichtlichen und planmäßigen Denkens, zu welchem der psychische Mechanismus nur das Material herbeischafft; und es ist daher selbstverständlich, daß die Philosophie den fertigen Begriff des Seins in der bestimmten Formulierung, wie sie ihn gebraucht, nicht dem gemeinen Erfahrungskreise entnehmen kann. Ihr Begriff soll nur nicht im Widerspruch stehen mit der allgemeinen Bedeutung des Wortes „Sein“; darum folgt sie bei ihrem Abstraktionsprozeß den Andeutungen, welche aus der landläufigen Anwendung jenes Wortes sich gewinnen lassen. Aber verstößt nicht in der That der Begriff der absoluten Position gegen das Herkommen? Wird nicht doch in der Regel der Begriff des Seins anders gedeutet, so daß er nicht nur das Absolute, Unbedingte, sondern auch das Relative, Bedingte umfaßt? Von „willkürlicher Zurichtung“ des Begriffs wird der Leser zwar in unserer Auseinandersetzung nichts bemerkt haben; aber es könnte doch ein Fehler mit untergelaufen und darum eine nachträgliche Korrektur erforderlich sein. Die Metaphysik soll die Erfahrung erklären und „muß gesichert werden gegen den Verdacht, sich eine Welt nach ihrer Phantasie zu ersinnen und zu beschreiben.“ Kehren wir darum noch einmal auf den Boden der Erfahrung zurück.

Die Dinge, welche man gemeinhin für das Reale hält, sind veränderlich und zusammengesetzt und dulden darum keine absolute Position. Nun wird ihnen aber thatsächlich und zwar nicht bloß von einzelnen Querköpfen, sondern ganz allgemein das Sein zugeschrieben: folglich — hat man im „gemeinen Leben“ auch nicht einmal die Absicht, mit dem Worte Sein etwas Selbständiges, Abso-

lutes zu bezeichnen? Man durchschaut die Relativität der Dinge und beharrt doch dabei, sie für real zu halten? Herr D. sagt (a. a. O. S. 518): „Wenn uns Herbart zumutet, seine Richtse (— die einfachen Wesen nämlich) für real zu halten, so muß er uns um so mehr gestatten, wirkliche Körper für real zu halten; wobei es ganz gleichgültig ist, ob dieselben einfach oder zusammengesetzt, veränderlich oder unveränderlich, ewig oder vergänglich sein mögen: der Begriff des Seins ist in allen diesen Beziehungen indifferent.“*) Wie steht es nun damit? Wir wollen uns wieder an bestimmten Beispielen zu orientieren suchen.

Das Wasser ist ein wirklicher Körper; kommt ihm nun auch das Sein zu? Kann von ihm (rechtmäßig nämlich, denn thatsächlich geschieht es ja) ohne jede Einschränkung, schlechthin gesagt werden, daß es sei? — Das Wasser ist — heute; gestern — war es noch nicht, indem es erst hervorgehen mußte aus dem schmelzenden Eise; morgen — wird es nicht mehr sein, indem die hinzutretende Wärme es alsdann längst in Wasserdampf verwandelt hat. Es ist also nur für eine gewisse Zeit und unter gewissen Bedingungen; es entsteht und vergeht, und die widersprechenden Aussagen: Es ist! und: Es ist nicht! sind beide gleich zutreffend, an ihrem Orte und zu ihrer Zeit. Sofern also das Wasser entsteht und vergeht, ist es nicht ein Seiendes, sondern ein Nichtseiendes; als seiend kann es nur gedacht werden, solange man von seiner Vergänglichkeit absieht. Nun denken die Menschen oft wirklich nicht daran, daß die Existenz des Wassers von Bedingungen abhängig, gleichsam

*) A. a. O. stehen noch die Worte: „— denn mit Recht sagt Herbart, daß der Begriff des Seins über die Qualität des Seienden gar nichts bestimme.“ So soll Herbart Zeugnis ablegen gegen sich selbst. Aber dies Zeugnis kommt nur dadurch zustande, daß Herbarts Worte nicht genau wiedergegeben werden und infolgedessen einen Sinn erhalten, der ihrem Urheber ganz fern gelegen hat. Bei Herbart heißt es: „Auf den ersten Blick führt der Begriff des Seins leicht zu der Meinung, als ob er gar nichts über die Qualität bestimme.“ Und an einer anderen Stelle: „In der Forderung der absoluten Position ist gar keine positive Hinweisung auf die Natur des zu setzenden Gegenstandes enthalten“ (Herbart, Metaph. § 205, 208). Keine positive Hinweisung, aber doch vielleicht eine negative, die zu einem indirekten Beweise führen kann? Das ist's, was Herbart behauptet, Herr D. bestreitet; der letztere hat also kein Recht, sich hinsichtlich der oben erwähnten Indifferenz des Begriffs vom Sein auf seinen Gegner zu berufen.

nur eine geliehene ist; man ignoriert sein Werden und seine Auflösung und glaubt sich aus diesem Grunde berechtigt, ohne einschränkenden Zusatz das Sein von ihm aussagen zu dürfen.

Der aufmerksame, denkende Beobachter der Welt aber kann über die Vergänglichkeit der Dinge nicht hinwegsehen. Gerade das Problem der Veränderung hat von jeher mehr als irgend ein anderes das metaphysische Denken in Bewegung gesetzt, und die Einsicht, daß das Veränderliche, Werdende als solches nicht das wahrhaft Seiende sein könne, ist eins der ersten Ergebnisse der Philosophie.*) In unseren Tagen lernt jedes Kind die Aggregatzustände der Körper von den Körpern selbst unterscheiden; Wasser, Wasserdampf und Eis sind im Sinne der heutigen Naturwissenschaft nur vergängliche Formen der Erscheinung eines Seienden, das ihnen zu Grunde liegt und in allem Wechsel beharrt. Auch abgesehen von Philosophie und Schule kann man beobachten, daß der Mensch um so behutsamer verfährt in dem Gebrauche des Wortes „Sein“, je mehr die Wandelbarkeit und Zerstörbarkeit alles Irdischen ihm zum Bewußtsein kommt. Wo das unerfahrene Kind noch absolut setzt, ein schlechthin Seiendes zu erblicken glaubt, da setzt der gereifte Mann mit dem Vorbehalt der Zurücknahme; er weiß sehr wohl, daß man bei jeder Person und jeder Sache zu befürchten hat, das Urteil: Er lebt! Sie ist — im nächsten Augenblick widerrufen zu müssen. Man hatte also das Seiende ursprünglich als ein Bleibendes, Dauerndes gedacht und findet hinterher, daß die Dinge dem Anspruch nicht genügen, der mit dem Begriff des Seins verknüpft ist. Wer überhaupt denken will, wird eigentliche Vernichtung eines Seienden, den Übergang vom Sein ins Nichtsein unmöglich finden. Auch das vorphilosophische Bewußtsein hat eine Ahnung von dieser Unmöglichkeit, sonst würde man nicht fragen: Was ist aus x geworden? Wo ist y geblieben? Wenn ein gefülltes Glas, das kein Durchsickern der Flüssigkeit zuläßt, im Laufe der Zeit anscheinend von selbst sich leert, so wird jeder denkende Mensch stutzig, und sein Befremden schwindet erst, wenn man ihm zeigt, das Seiende, das in der Form des Wassers sich darstellte, sei nicht verschwunden, sondern habe nur die Form gewechselt, d. h. sich in Wasserdampf verwandelt. Man denkt also das Seiende selbst nicht als ein Entstehendes und Vergehendes, sondern als ein Bleibendes, Dauerndes.

*) Flügel, a. a. O. S. 1 ff. S. 18 ff.
Thilo, Geschichte der Philosophie, I. S. 32 ff.

„Ich weiß es, sie sind ewig, denn sie sind!“ — heißt es in Goethes Tasso (II. 2) mit Bezug auf die Gestalten, die der Dichter geschaffen; dieses Wort gilt vollkommen von dem Seienden: es ist ewig, weil es ist. In völliger Übereinstimmung mit dieser Anschauung, die im Grunde genommen von allen Menschen ohne Ausnahme geteilt wird, sagt Schiller:

„Rauch ist alles ird'sche Wesen;
Wie der Klang im Ohr vergeht,
Schwinden alle Erdengrößen:
Nur die Götter bleiben stät.
Ewigklar und spiegelrein und eben
Fließt das zephyrleichte Leben
Im Olymp den Seligen dahin;
Monde wechseln und Geschlechter fliehen:
Ihrer Götterjugend Rosen blühen
Wandellos im ewigen Ruin.“

Wir befinden uns also im Einklang mit der natürlichen Weltansicht und der Naturforschung, wenn wir sagen: Ruhiges Bestehen in sich selbst, veränderungsloses Beharren sind Charakterzüge des Seienden; ihm kann ein für allemal das Sein zuerkannt werden, weil es nicht von Bedingungen abhängig ist: wahres Sein ist absolutes Sein. Das Sein der wandelbaren Dinge ist der Macht eines Königs zu vergleichen, der jeden Augenblick durch eine Parlamentsmehrheit gestürzt werden kann: ein solcher König ist kein wahrer König.

Der Begriff des Seins ist also entschieden nicht indifferent gegen das Merkmal der Veränderlichkeit; und ebensowenig wird man der Meinung des Herrn D. beitreten können, es sei hinsichtlich der Realität der Dinge vollkommen gleichgültig, ob dieselben einfach oder zusammengesetzt sind. Herr D. sagt (a. a. O. S. 519): „Grundlos ist die Behauptung (Herbarts), eine Verbindung sei eine bloße Form und als solche nicht real: Das Wasser als eine Verbindung von Wasserstoff und Sauerstoff, oder der Zinnober als eine Verbindung von Schwefel und Quecksilber . . . . , das sind keineswegs bloße Formen, sondern sehr charakteristische Körper, deren Eigenschaften nicht identisch sind mit denen ihrer Bestandteile. Solchen Verbindungen einem falschen Begriffe, nämlich der absoluten Position, zuliebe das Sein abzusprechen, dazu haben wir keinerlei Grund.“ — Also: wenn der Begriff der absoluten Position der wahre Begriff des Seins wäre, so würde auch Herr D. die Realität der Verbindungen preisgeben?

Es scheint so nach den letzten Worten, und wir wollen von diesem halben Zugeständnis vorläufig Akt nehmen. Gewiß sind Wasser, Quecksilber u. s. f. charakteristische Körper mit andern Eigenschaften, als ihre Elemente sie zeigen; aber Formen, d. h. eben Zusammenfassung von Einfachem sind und bleiben sie doch, und es dürfte nicht ganz leicht zu erklären sein, wie Herr D. bei dem gegenwärtigen Standpunkt der Naturwissenschaft es über sich gewinnen mag, Wasser in demselben Sinne für ein Seiendes zu halten, wie die Elemente, aus denen es besteht.

Das Einfache ist formlos; Form ist erst Folge der Zusammensetzung, und alles Zusammengesetzte ist als solches formal. Auflösung der Zusammensetzung vernichtet die Form, während die Elemente bleiben. Das Reale, Dauernde, Bleibende in jeder Verbindung sind also die Elemente. Das Element ist unabhängig von der Form, die es begründen hilft, ja auch unabhängig von allen andern Elementen; die Form dagegen ist bedingt durch ihre Elemente, sie ist nichts — ohne dieselben. Beispiele sind leicht zu finden. Die Töne, die einen Accord bilden, können recht wohl auch einzeln oder in anderer Verbindung vernommen werden; es ist ihnen nicht wesentlich, Bestandteile eines bestimmten Accords oder überhaupt eines Accords zu sein: sie bleiben unter allen Umständen, was sie sind. Der Accord aber beruht ganz und gar auf dem Zusammenklang bestimmter Töne. Das Hörbare in ihm sind nur die einzelnen Töne, obgleich aus deren Zusammentreffen eine Wirkung hervorgeht, welche jeder Ton, einzeln genommen, nicht erzeugt haben würde. — Dem Sauerstoff ist jede Verbindung zufällig, d. h. keinerlei Vereinigung mit andern Elementen ist eine Bedingung seines Seins. Mag er sich trennen von dem Wasserstoff, mit dem verbündet er dem Wasser ein vorübergehendes Dasein verlieh; mag er in das Eisen eindringen zur Erzeugung von Eisenoxyd, um nach einer abermaligen Trennung einen Bestandteil der Schwefelsäure zu bilden: es ist und bleibt immer derselbe Sauerstoff, dessen Sein von all diesen Verhältnissen zu andern Wesen nicht im geringsten berührt wird. Wenn aber der galvanische Strom das Wasser zersetzt, so bereitet er diesem „sehr charakteristischen Körper“, dessen Sein eben nur auf der Verbindung seiner Elemente beruht, ein jähes Ende. Die gegenseitige Durchdringung von Sauerstoff und Wasserstoff läßt Erscheinungen hervortreten, die von den Elementen selbst in ihrer Vereinzelung nicht erwartet werden können;

mit dem Realen selbst aber haben vergängliche Formen der Erscheinung nichts zu thun. Im Familienleben und im geselligen Verkehr entwickeln die Menschen Eigenschaften, die ein strenges Einsiedlerleben nicht einmal würde ahnen lassen; darum hält doch niemand Familie und Gesellschaft für reale Wesen, wirkliche Personen.

Das Element ist an sich, unabhängig von uns und von allem andern; von ihm kann es schlechthin heißen: es ist! Jede Verbindung ist relativ, bedingt; ihr darf nur unter gewissen Einschränkungen das Sein zugeschrieben werden. Man kann also nicht, wie Herr D. (S. 518) behauptet, den Begriff des Seins ebensowohl jedem Atom von Sauerstoff oder Wasserstoff beilegen, als einer Verbindung beliebig vieler solcher Atome, etwa einem Regentropfen oder der Wassermasse eines Sees. Herr D. muß das in der Übereilung hingeschrieben haben, denn zu der Einsicht, daß zwischen der Realität eines Atoms und dem Sein einer Verbindung ein sehr bedeutender Unterschied besteht, ist doch kein sonderlicher Scharfsinn erforderlich. Relative Vollständigkeit ist keine Vollständigkeit schlechthin; relative Schönheit keine Schönheit; relatives Sein kein wahres Sein: der Begriff des Seins ist der Begriff der absoluten Position.

Bevor wir diesen Gegenstand verlassen, müssen wir doch noch eines Mißverständnisses gedenken, das nur in der allerdings etwas weit gehenden Unaufmerksamkeit des Herrn D. seinen Grund haben kann. Herr D. sagt (a. a. O. S. 519): „Es kann nicht gelingen, die Erfahrung begreiflich zu machen, wenn man (— mit Herbart nämlich! —) in den Irrtum verfällt, die Welt der Dinge warte erst auf unser Denken, unser Setzen, um zum Sein zu gelangen. Herbart meint, eine Verbindung, wie A = a + b, könne nicht real sein, weil wir (in unserm Denken) wegen der gegenseitigen Relativität von a und b gar nicht zur Setzung einer derartigen Verbindung gelangen könnten . . . . Ich denke, wir können uns derartige Sorgen ersparen, indem wir getrost annehmen, die fragliche Voraussetzung oder Bedingung war bereits längst realisiert und die ganze Setzung in Wirklichkeit erfolgt, noch ehe wir versuchten, sie in unserm Denken zu vollziehen, ja ehe wir auf die Welt kamen (!)." — Herr D. versichert wiederholt (a. a. O. S. 506, 526), daß er die Werke Herbarts „in einem langjährigen, gründlichen und vergleichenden Studium objektiv würdigen gelernt" habe; und wir unsrerseits finden uns durchaus nicht berechtigt, die Wahrheits-

liebe unseres Gegners irgendwie zu bezweifeln. Aber das müssen wir sagen, daß in der ganzen Metaphysik Herbarts auch nicht eine einzige Stelle anzutreffen ist, welche für das in den eben citierten Worten zu Tage tretende Mißverständnis verantwortlich gemacht werden könnte. Lotze äußert denn auch in seiner Metaphysik: „Natürlich hat Herbart nie den unphilosophischen Gedanken gehabt, die unzurücknehmbare Position, in welcher er das wahre Sein der Dinge fand, sei eine noch auszuübende Thätigkeit; auch für ihn war sie eine anzuerkennende Thatsache" u. s. w.*) Der Ausdruck „Position" oder „Setzung" bezeichnet ursprünglich eine Handlung, und wer sich lediglich an das Wort hält, kann wohl zu der Meinung verleitet werden, daß nach Herbarts Lehre die Dinge erst durch unsere Setzung, durch eine von uns auszuübende Thätigkeit, zum Sein gelangen sollten. Es läßt sich bezweifeln, ob der Ausdruck „Position" glücklich gewählt sei; Herbart hat ihn nicht in die Philosophie eingeführt, sondern, wenn wir nicht irren, von Kant übernommen. Abgesehen aber von der sprachlichen Bezeichnung hat Herbart alles gethan, um dem in Rede stehenden Mißverständnis vorzubeugen. Wir wollen zum Beweise nur zwei kurze Stellen anführen. „Jede Spekulation sucht eine Konstruktion von Begriffen, welche, wenn sie vollständig wäre, das Reale darstellen würde, wie es dem, was geschieht und erscheint, zum Grunde liegt." „Schatten, Träume, Täuschungen aller Art enthalten die Zurücknahme eines Setzens, das schon geschehen war; hier beginnt die Frage, ob denn die Dinge auch Träume seien? Wird die Frage verneint, so entsteht nun aus doppelter Verneinung eine Bejahung, und diese erst giebt den Begriff des Seins; obgleich dadurch nichts Neues soll gesagt werden, mithin vorausgesetzt wird, die Bejahung habe sich von jeher von selbst verstanden, und es liege in der Natur der Dinge,

*) Vgl. Lotze, Metaphysik, 1879. Erstes Kap. § 11. Dieses Kapitel handelt vom Sein der Dinge und bringt einen Einwand gegen die metaphysische Lehre Herbarts. Wenn der Leser einmal die betreffenden Ausführungen Lotzes mit der vielgenannten Kritik des Herrn D. vergleichen will, so wird ihm der Kontrast zwischen der Behutsamkeit und bescheidenen Zurückhaltung, mit welcher Lotze seine Bedenken zur Sprache bringt, und dem hochmütig absprechenden Tone, den Herr D. gegen Herbart sich gestattet, vielleicht zu einigen Betrachtungen Veranlassung geben. Herr D. findet in der Herbartschen Theorie vom Sein ein Denken, „welches bei aller Prätension nur eine Grille ist." So redet derselbe Mann, dessen ganze Kritik der Herbartschen Metaphysik nur ein Gewebe von oft schwer verzeihlichen Mißverständnissen ist!

daß sie ihm zukomme."*) Diese letzte Äußerung Herbarts findet sich recht in der Mitte des Kapitels, das den Begriff des Seins entwickelt und von dem Herr D. in seinem Referate einen Auszug giebt; sie allein hätte wohl genügen sollen, die Gefahr einer so grundfalschen Deutung der absoluten Position abzuwenden. Über die Realität einer Verbindung, die aus realen, selbständigen Elementen besteht, haben wir uns oben ausgesprochen. Vgl. dazu Herbarts Lehrbuch zur Einleitung, § 135. Flügel, a. a. O. § 17. In der Metaphysik § 207 und § 208 hat Herbart eine Verbindung aus relativen, unselbständigen Elementen im Auge, und auf solche Verbindungen bezieht sich die von Herrn D. bemängelte Beweisführung Herbarts, deren Prüfung in einem andern Zusammenhang erfolgen muß.

Herr D. behauptet, Herbart habe zwei Begriffe des Seins, einen richtigen und einen falschen. Zuerst bestimme Herbart den Begriff des Seins als bloß thatsächliche Setzung; dieser Begriff bedeute da nur: etwas für wirklich halten, im Gegensatz zum bloßen Gedachtwerden. Dann gewinne Herbart durch einen Sprung in völlig unmotivierter Weise den Begriff der absoluten Position (Dittes, a. a. O. S. 515). Darauf ist zu erwidern: Herbart bestimmt nie und nirgend den Begriff des Seins als bloß thatsächliche Setzung; dieser Begriff bedeutet bei ihm niemals nur: etwas für wirklich halten, im Gegensatz zum bloßen Gedachtwerden. Aber — so fragt der Leser — wie kann denn Herr D. so etwas behaupten? Ja, das ist allerdings schwer zu begreifen. Von der absoluten Grundlosigkeit seiner Behauptung aber wird sich jeder überzeugen, der nur einmal die §§ 196 und 197 der Herbartschen Metaphysik aufmerksam durchliest. Nachdem Herbart dort bemerkt hat, die Ausdrücke Sein, Dasein und Wirklichkeit würden oft als gleichbedeutend gebraucht, müßten also etwas Gemeinsames in den Gedanken haben, die sie ausdrücken, — stellt er das Wirkliche dem Nichtwirklichen, Scheinbaren gegenüber, um zu zeigen, daß das Wirkliche unabhängig von uns und unserer Auffassung sei, während das Nichtwirkliche (die Scheinbewegung der Bäume am Ufer, das Farbenspiel der bunten Taube u. s. f.) auf ein bloßes Vorstellen sich reduziere. Dann fragt er: „Kommen der gemeinen Wirklichkeit denn auch die Ausdrücke Dasein und Sein zu?" Er ist also weit davon entfernt, das Wirkliche mit

*) Herbart a. a. O. § 163. § 202.

dem Seienden zu identifizieren; Unabhängigkeit von unserm Denken gilt ihm nur für das Gemeinsame in den Gedanken, welche die Worte Sein und Wirklichkeit ausdrücken. Hat nun Herbart niemals daran gedacht, den Sinn des Wortes „Sein" darin zu finden, daß man etwas für wirklich halte, so ist die Annahme von zwei Begriffen des Seins ganz hinfällig. Herbart kann also auch nicht den richtigen Begriff des Seins mit dem falschen vielfach haben wechseln lassen (S. 515); entweder ist der Begriff der absoluten Position der richtige Begriff des Seins, oder Herbart hat den letzteren gar nicht gekannt. Nach unserer Überzeugung hat gerade Herr D. den Begriff des Seins durchaus verkannt, indem er im Widerspruch mit der natürlichen Weltanschauung, der Naturwissenschaft und allen namhaften Philosophen alter und neuer Zeit das Wirkliche für gleichbedeutend hält mit dem Seienden.

Herr D. behauptet, der Begriff der absoluten Position sei falsch. Der Ausdruck „falsch" könnte zunächst vermuten lassen, jener Begriff sei widersprechend, wie etwa der Begriff des absoluten Werdens: das hat aber noch niemand behauptet und ist auch nicht Herrn D.'s Meinung. Es ist also ein möglicher, wenn auch darum noch nicht ein gültiger Begriff.

Falsch könnte ferner heißen, der Begriff der absoluten Position sei nicht anwendbar auf die Dinge, die man mit Augen sehen und mit Händen greifen kann. Allerdings ist diese Anwendung unstatthaft; denn die Dinge haben nur ein relatives Sein, eine geliehene Realität, wie oben ausführlich gezeigt worden. Nun aber ist das Absolute, Unbedingte die notwendige Voraussetzung alles Relativen, Abhängigen. Denn wäre a nicht ohne b, b nicht ohne c u. s. f. ins Unendliche, so würde überhaupt gar nichts sein, da es in diesem Falle an einem letzten Stützpunkte fehlte, an welchen sich anlehnend die ganze Reihe des Bedingten Halt und Bestand zu gewinnen in der Lage wäre. So müßte ja auch jedes Schlußverfahren als eine nie zu lösende Aufgabe betrachtet werden, wenn die Beweisführung nicht auf Grundsätze zurückgehen könnte, die selbst keines Beweises bedürfen, wohl aber befähigt sind, die feste Grundlage logischer Folgerungen zu bilden. Wir sind also nicht nur berechtigt, sondern genötigt, zur Annahme eines Unbedingten, Absoluten fortzuschreiten, und wer demnach den Begriff der absoluten Position schlechthin verwerfen und für falsch erklären will, muß nachweisen, daß die gegebene wirkliche Welt denkbar und erklärbar sei auch ohne Voraussetzung ab-

soluter Realwesen. Herr D. hat diesen Nachweis so wenig geliefert, wie irgend ein anderer vor ihm. Der Begriff der absoluten Position ist mithin nicht nur ein möglicher, sondern auch ein gültiger (also gewiß kein falscher) Begriff und für ein Denken, das nicht auf der Oberfläche der Erscheinungen stehen bleiben will, ganz unentbehrlich.

Endlich könnte man den Begriff der absoluten Position noch deshalb für falsch erklären, weil er nicht mit dem Begriffe übereinstimme, welcher „im gemeinen Leben" oder „in der Wissenschaft" mit dem Worte „Sein" verknüpft wird. Gesetzt aber auch, diese Nichtübereinstimmung sei unbestreitbare Thatsache, so würde daraus doch nur folgen, der Begriff der absoluten Position könne nicht völlig zutreffend durch das Wort „Sein" bezeichnet werden. Die Wahl der sprachlichen Bezeichnung ist zwar nicht gleichgültig, aber doch nur von untergeordneter Bedeutung. Nichts verhindert, von einem absoluten und relativen Sein zu reden, oder das Seiende schlechtweg das Absolute zu nennen. Zudem glauben wir nachgewiesen zu haben, daß auch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Ausdruck „Sein" Unabhängigkeit von uns und von allem andern, also absolute Unabhängigkeit bedeuten soll.

Wie beweist nun Herr D., daß der Begriff der absoluten Position falsch sei? „Nun ist aber klar, ... daß weder im gemeinen Leben, noch in der Wissenschaft dieser Begriff so gefaßt wird, wie ihn Herbart zurichtet; daß diese Zurichtung eine ganz willkürliche ist, das heißt jeder Begründung entbehrt . . . Das Wirkliche ist nicht gleichbedeutend mit dem Nichtaufzuhebenden*), ... und wenn von einer absoluten Position überhaupt die Rede sein soll, so kann absolut nur heißen: unabhängig von unserm Denken" (— der Leser wolle hierbei auf das zurückblicken, was vorhin über die Unabhängigkeit alles Wirklichen von unserem Denken gesagt worden —). „Es darf nicht heißen, daß die Setzung des Gegenstandes keiner Anlehnung an etwas anderes bedürfe, sondern nur, daß der gesetzte Gegenstand keiner Anlehnung an unser Denken bedürfe" (S. 516). Wir haben diesem Beweise nach den vorstehenden Bemerkungen nichts hinzuzufügen.

*) Sehr wahr! Darum eben hätte Herr D. nicht den Begriff der Wirklichkeit mit dem des Seins verwechseln und dadurch einen Fehler begehen sollen, vor dem schon der gemeine Verstand sich hütet.

B. Die Qualität des Seienden.

Herbart hat dem Begriff des absoluten Seins mehrere Folgerungen abgewonnen, die sowohl von den Eleaten*), welche den wahren Begriff des Seins zuerst aufstellten, als auch von Kant**), der denselben in der neueren Zeit wieder zur Geltung brachte, übersehen worden sind. Wer den Begriff des Seins als den der absoluten Position anerkennt, wird auch gegen die Konsequenzen nichts einwenden können.

Der Begriff des Seins ist ein abstrakter Begriff, der sich bezieht auf ein Etwas, das da ist. Um jenen Begriff zu gewinnen, sind wir ausgegangen von den Dingen, welche der gemeine Verstand für real hält, weil er ihre Relativität nicht beachtet (Veränderung), oder nicht kennt (chemische Verbindung). Jetzt aber müssen wir den umgekehrten Weg einschlagen und uns fragen, wie das Seiende, Absolute zu denken sei, damit es dem Begriffe der absoluten Setzung völlig entspreche.

Vor allem ist daran zu erinnern, daß das Reale nicht ohne ursprüngliche, eigentümliche Bestimmtheit gedacht werden kann. Jede wirkliche Bewegung verfolgt mit bestimmter Geschwindigkeit eine bestimmte Richtung, wenn man auch bei der Bildung des Begriffs der Bewegung von Geschwindigkeit und Richtung abstrahiert. Der Begriff der Empfindung weiß nichts von Farben, Tönen, Gerüchen u. s. f., noch weniger von verschiedenen Farben, Tönen, Gerüchen u. s. f.; jede wirkliche Empfindung jedoch hat ihren besonderen Inhalt, der sie von allen andern unterscheidet. So auch sieht man, um das Werk der logischen Abstraktion nicht zu hindern, bei der Bildung des Begriffs vom absoluten Sein vorläufig davon ab, daß dem Seienden notwendig eine eigenartige Natur oder Qualität zugehört; in Wahrheit giebt es kein reines (qualitätloses oder qualitativ unbestimmtes) Sein***); das Reale ist nicht nur im allgemeinen etwas, sondern

*) Vgl. Thilo, a. a. O. I. S. 47 ff. Flügel, a. a. O. S. 20 ff.

**) Kant, Kritik der reinen Vernunft: Von der Unmöglichkeit eines ontl. Bew. für das Dasein Gottes. Vgl. dazu: Herbart, Metaphysik, I. § 32, § 39. Thilo, a. a. O. II. S. 396.

***) Vgl. Flügel, a. a. O. S. 22 ff. Thilo, a. a. O. I. S. 136.

Lotze nennt den Begriff der absoluten Position eine „völlig legitim gebildete Abstraktion", bestreitet aber die Zulässigkeit des metaphysischen Gebrauchs, den man von ihr (— in der Herbartschen Philosophie —) zu machen beabsichtigt. Aus den Beispielen, welche Lotze zur Erläuterung seiner Ansicht anführt, scheint

ein bestimmtes Etwas. Wie nun weiterhin das qualitativ bestimmte Absolute zu denken sei, ist aus den folgenden vier Lehrsätzen Herbarts zu erkennen, die wir nun noch möglichst kurz besprechen wollen.

1. Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ; ohne Einmischung von Negationen.

Gegen diesen Satz hat Herr D. nichts einzuwenden. „Nur müssen wir" — meinte er S. 509 — „demselben die Bemerkung beifügen, daß er über die Qualität des Seienden durchaus nichts (?!) aussagt; er sagt nicht einmal aus, daß es ein Seiendes giebt." Wer das liest und Herbart nicht genauer kennt, wird notwendig zu der ganz falschen Annahme verleitet, jener Satz solle nach Herbarts Ansicht die Überzeugung ausdrücken, es gebe ein Seiendes. Diese Überzeugung beruht bei Herbart auf ganz anderem Grunde. Vgl. Herbart, Metaphysik, §§ 198, 199. Flügel, a. a. O. S. 33 ff.

Der Lehrsatz verbietet uns, die Qualität des Seienden durch eine Negation zu bestimmen. Was heißt das? Wenn man sagt: A ist nicht B — rot nicht blau, süß nicht sauer, die Seele hat keine Teile, keine angebornen Vermögen u. s. f. —, so kommen in diesen Urteilen zwar Negationen zum Vorschein, aber gar harmlose, die nur aus unserm vergleichenden Denken entspringen. Denn all diesen negativen Aussagen liegt die Voraussetzung der positiven Bestimmtheit von A und B zu Grunde. Hätte Herr D. dies eingesehen, so würde er nicht behaupten, Herbart habe (in dem Lehrbuch zur Psychologie, § 150 ff) seinen ersten Qualitätssatz total verdorben, indem er die Qualität durch eine ganze Menge von Negationen bestimme. Vgl. die längere Anmerkung zu der Einleitung unseres ersten Artikels.

hervorzugehen, daß hier eine Verwechslung vorliegt. Dem reinen Sein, dessen Möglichkeit Lotze mit Recht bezweifelt, steht nicht, wie Lotze will, das in ursprüngliche Relationen verwickelte Sein, sondern das qualitativ bestimmte Sein gegenüber. Jene Verwechslung glauben wir z. B. in folgender Bemerkung zu finden: „Die Farbe ist nicht notwendig grün oder rot, aber sie ist nicht mehr, wenn sie keine von diesen verschiedene ist." — Ebenso hat, würden wir fortfahren, jedes Seiende nicht notwendig diese bestimmte Qualität, wohl aber irgend eine bestimmte Qualität. Lotze aber fährt fort: „Wäre es denkbar, daß alle Beziehungen eines Dinges aufgehoben würden, ohne daß durch die Aufhebung selbst deren neue entständen, so könnten wir hierin nicht die Rückkehr des Dinges in sein reines Sein, sondern nur den Untergang in das Nichtsein finden." Vgl. Lotze, Metaphysik, §§ 8, 9, 13.

Wie der Lehrsatz gemeint ist, läßt sich aus den §§ 206 und 208 der Herbartschen Metaphysik unzweideutig entnehmen. Gesetzt, das Seiende sei Non-A; d. h. es sei nicht schon ganz abgesehen von A etwas Bestimmtes für sich, sondern sein ganzes Wesen bestehe eben darin, das nicht zu sein, was A ist. Das Widersinnige dieser Voraussetzung ist unschwer zu erkennen. Unmöglich kann ein Seiendes das Nichtsein eines andern sein, ebensowenig wie die Qualität einer Farbe sich dadurch bestimmen läßt, daß man sagt, sie sei nicht rot, nicht grün, nicht gelb u. s. f. Non-A setzen (für seiend erklären) heißt ebensoviel, wie A aufheben (für nichtseiend erklären). Darum also darf das Seiende nicht durch eine Negation bestimmt, sondern muß gänzlich positiv oder affirmativ gedacht werden.

Non-A steht ferner in notwendiger Relation zu A, es kann ohne A weder sein noch gedacht werden. Dem Non-A diesen Beziehungspunkt rauben, heißt ihm den Boden unter den Füßen wegziehen. Gesetzt also auch, man könne dem Non-A ein relatives Sein zugestehen, so ist es doch eben kein Seiendes schlechthin, kein Absolutes; der Begriff der absoluten Position kann nicht darauf angewendet werden. So ist z. B. jede Vorstellung ein Geschehen und insofern ein Non-A, ein Nichtseiendes; wir wissen aber auch, daß die Vorstellung nicht an sich ist, sondern eines Trägers bedarf.

2. Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach.

3. Das Seiende ist quantitativ einfach.

Die Beweise für beide Sätze lassen sich füglich mit einander verbinden. Gesetzt, die Qualität des Seienden sei mehrfach und das Seiende bilde ein Quantum, so enthält jene zum wenigsten zwei Merkmale, und in diesem lassen sich Teile unterscheiden. „Diese Merkmale (oder Teile) können entweder getrennt und als unabhängig von einander betrachtet werden, oder sie stehen in unauflöslicher Verbindung. Nun übertrage man darauf die absolute Position. Dies gelingt im ersten Falle; aber auf die Frage, was das absolut Gesetzte sei? erfolgen so viel unabhängige Antworten, als Merkmale (Teile) in der Qualität (dem Seienden) waren; das heißt: es giebt eben so viele Reale, nicht aber Eins, welches doch die Voraussetzung war. Im zweiten Falle hingegen mißlingt die absolute Position." Vgl. Herbart, Metaphysik, § 208. Lehrbuch zur Einleitung, § 135.

Zur Klarstellung jenes ersten Falles wird völlig hinreichen, was oben über die Relativität aller Verbindungen gesagt worden; den zweiten Fall müssen wir jedoch genauer ins Auge fassen. Die Qualität des Seienden ist das Seiende selbst in seiner ursprünglichen Bestimmtheit; eine vielfache Qualität des Seienden würde also mit einer Vielheit des Realen identisch sein. Wir können daher (und zwar mit ausdrücklicher Erlaubnis Herbarts, Met. § 208), um den Ausdruck zu vereinfachen, die mehreren Merkmale der Qualität des Seienden als Teile einer Größe betrachten. Ein Seiendes-A nun bestehe aus mehreren Teilen, a und b. Nach der Voraussetzung kann keiner von diesen Teilen für sich bestehen: a ist nicht ohne b, b nicht ohne a; erst aus der Verbindung beider soll das Reale A hervorgehen. Das ist aber nicht möglich. Denn A ist bedingt durch a und b; und wenn a von b, b von a dem Sein nach abhängt, so ist überhaupt gar nichts. Empfindungen können wohl Verbindungen eingehen, weil sie, wenn auch in derselben Weise von einem Realen bedingt, doch von einander unabhängig sind. Personen, die unabhängig von jeder Vergesellschaftung existieren, bilden einen Verein. Da ist nichts Wunderbares oder Unbegreifliches. Hier aber wird uns zugemutet, ein Reales, Absolutes, Selbständiges zu denken, das bedingt ist durch eine Vereinigung von Elementen, denen selbst nur ein relatives Sein zukommt, die einander gegenseitig voraussetzen. Der Begriff von einem solchen Realen enthält einen Widerspruch der härtesten Art; ein derartiges Wesen ist undenkbar und objektiv unmöglich. Nicht als ob das Reale A, bestehend aus den unselbständigen Teilen a und b, auf unser Setzen gewartet hätte, um zum Sein zu gelangen; nein, A kann nach unserer Überzeugung nie ins Sein eingetreten sein, weil sein Begriff widersprechend ist. Was an sich unmöglich ist, kann niemals wirklich geworden oder gewesen sein.

Wir möchten den Leser an dieser Stelle bitten, auf unsere ersten Artikel zurückzublicken. Dort fanden wir uns durch aufmerksame Betrachtung psychischer Thatsachen genötigt, zu der Gesamtheit unserer inneren Zustände einen Träger, und zwar einen schlechthin einfachen Träger hinzuzudenken. Der dritte Lehrsatz Herbarts führt von ganz anderen Voraussetzungen aus zu demselben Ziele, und dieses Zusammentreffen dürfen wir wohl als ein willkommenes Zeugnis für die Wahrheit der von uns vertretenen Lehre begrüßen. Was von

der Seele ohnehin und aus andern Gründen gilt, das wird von Herbart auf Grund des Begriffs der absoluten Position als ein notwendiges Kennzeichen jedes realen Wesens erwiesen. Ein einfaches Wesen hat keine Ausdehnung, nimmt also auch für sich selbst keinen Raum ein. Will man ihm dennoch einen Ort im Raume anweisen, so kann dieser Ort nur das Nichts im Raume, ein mathematischer Punkt sein. Das ist es nun, was manche ganz unfaßlich finden. Realität und Ausdehnung sind ihnen gleichbedeutende Begriffe. Was nicht irgendwo ist, d. h. gar keinen Raum ausfüllt, halten sie für Nichts, und auch Herr D. (a. a. O. S. 521) stellt wie ein Axiom den Satz hin: „Was im Nichts Platz hat, das kann kein Etwas, kein reales Wesen sein.“ Diese Ansicht behandelt als selbstverständliche Wahrheit, was doch erst eines Beweises bedarf. Warum denn soll das Einfache ein Nichts sein? Vorurteile und Behauptungen sind schlechte Waffen im Kampfe gegen wohlerwogene Beweise.*) Freilich ist es schwierig, aus schlechthin einfachen Wesen die erfahrungsmäßig gegebene Materie abzuleiten. Im Kreise der Herbartschen Schule hat man sich diese Schwierigkeit nie verhehlt**), und es mag darin ein Antrieb zu weiterer Forschung, vielleicht auch zu einer Revision der metaphysischen Grundlehren Herbarts gegeben sein. Der Versuch des Herrn D., die Herbartsche Metaphysik umzustürzen, ist jedenfalls gründlich mißlungen. Einfach ist noch nicht Nichts, sagt auch Fechner.

Mit einem anderen Bedenken hat die Lehre von der qualitativen Einfachheit des Seienden, z. B. der Seele zu kämpfen. Die Seele erlebt nicht nur Vorstellungen, sondern auch Gefühle und Strebungen, und man ist vielfach geneigt, diese verschiedenen Zustände auf verschiedene, ursprüngliche Seelenvermögen und damit auf eine ursprüngliche Vielheit in der Qualität der Seele zurückzuführen. Da wir beabsichtigen, die Theorie der Seelenvermögen demnächst einer gesonderten Betrachtung zu unterwerfen, können wir heute über diesen Punkt hinweggehen. Für jetzt halten wir an der Überzeugung fest, daß das Absolute darum als qualitativ und quantitativ einfach zu denken ist, weil die Annahme einer ursprünglichen Mehrheit von Wesensbestimmungen oder Teilen das Denken mit sich selbst in Widerspruch bringt. Der vierte Lehrsatz Herbarts endlich lautet:

*) Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, I. § 13. Flügel, a. a. O. S. 30.

**) Herbart, Metaphysik, II. § 267 ff. Flügel, a. a. O. S. 79 ff. Thilo, a. a. O. II. S. 407.

4. Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt.

Die Frage, ob es nur ein Seiendes giebt, oder ob den gegebenen Erscheinungen viele reale Wesen zu Grunde liegen, ist nicht durch den Begriff des Seins zu entscheiden, da mit diesem Begriff beide Annahmen gleich wohl vereinbar sind. Welche von ihnen die einzig zulässige sei, kann sich erst im weiteren Verlaufe der Untersuchung herausstellen, wenn man dazu übergeht, das Gegebene (Wirkliche) in der bunten Mannigfaltigkeit seiner Formen aus dem Realen abzuleiten. Herbart spricht sich aus guten Gründen für eine unbestimmte (aber nicht streng unendliche) Vielheit des Seienden aus.*)

Herr D. behauptet (S. 514), von den vier eben besprochenen Lehrsätzen Herbarts seien der erste und der vierte unbedingt richtig, der zweite und der dritte offenbar total falsch. Beweis? fehlt ganz und gar. Was Herr D. zur Rettung der Realität einer Verbindung vorbringt, haben wir schon oben gewürdigt. Ebenso verweisen wir rücksichtlich der Behauptung des Herrn D., Satz eins und vier entstammten dem richtigen, Satz zwei und drei dem falschen Begriff des Seins, einfach auf das vorige. Scheinbarer ist ein anderes Bedenken des Herrn D., das den Erkenntniswert der ganzen Untersuchung über das Sein und das Seiende in Frage stellt. Gesetzt nämlich auch, der Begriff der absoluten Position sei, um den Ausdruck Lotzes zu gebrauchen, eine „völlig legitim gebildete Abstraktion"; gesetzt ferner, wir seien diesem Begriffe entsprechend genötigt, das Seiende so zu denken, wie es von Herbart geschieht: haben wir darum eine Bürgschaft dafür, daß das Seiende so ist, wie wir es denken müssen? Warum sollte das, was wahrhaft und an sich ist, sich nach unsrer subjektiv notwendigen Vorstellungsart richten? Herbart antwortet (Lehrbuch zur Einleitung, § 136): „Die Giltigkeit und reale Bedeutung dessen, was wir über das Seiende in einem notwendigen Denken festsetzen, kann gar nicht bezweifelt werden, weil der Zweifel nichts anderes ist als ein Versuch, sich dem notwendigen Denken zu entziehen. Wir sind in unsern Begriffen völlig eingeschlossen; und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge." Herr

*) Vgl. zu dem ganzen Abschnitte: Herbart, a. a. O. § 205 ff. § 213 ff. Flügel, a. a. O. § 15—21. Die Ausführungen Flügels sind in hohem Maße lehrreich und sehr geeignet, manchen Punkt, den wir nur kurz berühren konnten, ins rechte Licht zu stellen.

D. bemerkt dazu (a. a. O. S. 520): „Das heißt also: das menschliche Denken, und noch dazu ein ganz falsches, ist der absolute Gebieter über das Seiende, und ein Denken, welches nur Begriffe produzieren, aber gar nicht zum Seienden gelangen kann, dekretiert über die reale Natur des Seienden. Das reime, wer kann; ich kann es nicht und meine mit Kant: Aus der bloßen Vorstellung eines Dinges läßt sich auf keine Weise die Wirklichkeit desselben herausklauben." — Wir müßten eine besondere Abhandlung schreiben, um das Knäuel von Mißverständnissen völlig zu entwirren, das in diesen Worten unsers Gegners vorliegt; wir wollen uns jedoch mit einigen Andeutungen begnügen.

Aus der Möglichkeit (Denkbarkeit) eines Dinges folgt nicht dessen Wirklichkeit. Sehr wahr! Möglich sind auch Cyklopen und Centauren; aber die wirkliche Existenz solcher Wesen wird heutzutage wohl niemand mehr behaupten. Was aber diese Erinnerung zur Widerlegung der eben angeführten Worte Herbarts beitragen könne, das wird von allen Kennern Herbarts wohl allein Herr D. begreifen. Herbart selbst würde bereitwilligst zugeben, daß die Existenz von einfachen Realwesen nicht darum gesichert sei, weil der Begriff solcher Wesen ohne Widerspruch gedacht werden kann.

Ein falsches Denken ist kein notwendiges Denken, und von einem solchen hat Herbart nie behauptet, daß es über die reale Natur der Dinge entscheide. Herr D. tadelt Herbart, weil dessen Denken nur Begriffe produziere, aber gar nicht zum Seienden gelange. Nach unserm Dafürhalten hätte der Gegner die Schwäche seiner Kritik nicht schlagender als durch diesen Tadel dokumentieren können. Was soll denn in aller Welt das Denken anders produzieren als ein System von Begriffen? Wie soll doch das Denken es anfangen, sich von der denkenden Seele loszulösen, um den unabhängig von der Seele existierenden Realwesen einen Besuch abzustatten? Und was heißt das denn eigentlich im Sinne und Geiste der ganzen Philosophie Herbarts: Begriffe entscheiden über die reale Natur der Dinge? Müßten die Dinge anders werden, als sie an und für sich sind, wenn sie nicht mit unsern Begriffen übereinstimmten? Daran ist gar nicht zu denken. Entweder ist unser Begriff vom Seienden nachweislich falsch: dann hat er selbstverständlich keinen Anspruch darauf, das Seiende darzustellen. Oder er ist richtig und das Erzeugnis eines notwendigen Denkens: dann dürfen wir uns auch der Überzeugung hingeben, daß das Reale so ist

(positiv, qualitativ und quantitativ einfach), wie wir es denken müssen. Es wird also nicht die Abhängigkeit des Seienden von unsrer subjektiv notwendigen Auffassung, sondern nur (in gewissem Sinne) die Erkennbarkeit der realen Natur der Dinge behauptet.

Notwendigkeit ist Unmöglichkeit des Gegenteils, und unmöglich ist, was sich widerspricht. Der Begriff eines viereckigen Zirkels, eines bedingten Absoluten ist widersprechend; darum ist ein viereckiger Kreis, ein Absolutes, das doch von allen Seiten durch Bedingungen eingeengt wäre, unmöglich. Der Lehrsatz: Das Quadrat der Hypotenuse ist gleich der Summe der Quadrate über den beiden Katheten, spricht nicht etwa nur ein thatsächliches Verhältnis, sondern eine Denknotwendigkeit aus, weil die Annahme, es sei nicht so, wie der Lehrsatz behauptet, uns in Widersprüche mit den zugegebenen und auch als notwendig erkannten Voraussetzungen verwickelt. Der Anfänger in der Geometrie empfindet diese Notwendigkeit nicht als solche; er hat noch kein Vertrauen zu der Kraft seiner Schlüsse und fühlt sich erst befriedigt, wenn die Erfahrung das Ergebnis seines Denkens bestätigt. Mehr und mehr jedoch wird es ihm zur Gewißheit, daß die Naturverhältnisse dem notwendigen, fehlerfreien Denken wirklich gemäß sind. Astronomen haben das Erscheinen eines Kometen auf lange Zeit voraus berechnet und sich in ihrer Erwartung nicht getäuscht gefunden. Herr D. müßte, wenn er konsequent sein wollte, solchen Männern zurufen: „Ihr glaubt mit eurem Denken, das nur Begriffe produzieren, aber gar nicht zu dem Kometen gelangen kann, über die wirkliche Bewegung des Kometen dekretieren zu können?!" Die Astronomen würden diesen Zuruf wohl mit einem eigentümlichen Lächeln aufnehmen. Wir sehen nun nicht ein, warum das notwendige Denken, dem sonst das allgemeine Vertrauen entgegenkommt, nur in dem Falle einer argwöhnischen Zurückhaltung begegnen sollte, wo es das Seiende zu seinem Gegenstande hat. Zugeben, daß es ein absolut Seiendes giebt und geben muß; anerkennen, daß das Absolute ohne Widerspruch nicht anders, denn als positiv und schlechthin einfach gedacht werden könne — und dennoch bezweifeln, ob das Absolute nun auch wirklich einfach ist: das heißt der Willkür im Denken Thür und Thor öffnen, auf jede Erkenntnis Verzicht leisten und das Unmögliche für möglich halten.*)

*) Vgl. Flügel, a. a. O. S. 32. Drobisch, Logik, 4. Aufl. S. 8.

Wir können es uns nicht versagen, noch ein Beispiel dafür anzuführen, wie Herr D. eine Selbstwiderlegung Herbarts ins Werk zu setzen weiß. Herbart sagt (a. a. O. § 210): „Man wird uns erinnern, daß wir nur darum vom Seienden zu reden ein Recht haben, weil wir das Gegebene begreiflich machen sollen. Und sehr gern werden wir einräumen, daß wir zur absoluten Position gar nicht einmal berechtigt sein würden, wenn wir nicht schon im Begriff ständen, sie durch die relative zu ergänzen." Der Sinn dieser Worte ist nicht leicht zu verkennen. Das Gegebene (Wirkliche) soll erklärt werden; nun ist das Gegebene ein Relatives. Will also die Philosophie die Voraussetzung des Absoluten nicht aufgeben und ebensowenig ihrer Aufgabe entsagen, die Natur zu erklären, so muß sie zeigen, wie das Gegebene (nur relativ zu Setzende) aus dem Absoluten hervorgeht. Und nun höre man, was Herr D. (S. 520) dazu sagt: „Während er (Herbart) also zuerst alle Relation verwirft, macht er sie jetzt sogar zur unerläßlichen Bedingung der absoluten Position." Wir sind fest davon überzeugt, daß Herr D. nicht die (tadelnswerte) Absicht gehabt hat, Herbart falsch zu erklären; aber um so mehr finden wir es unbegreiflich, wie ein Mann von seiner Begabung nach langjährigem Studium Herbart so gänzlich mißverstehen konnte. Herbart weist vom Begriff des Seienden jede Relation zurück, d. h. er behauptet, das Seiende bedürfe nicht der Beziehung auf ein anderes, um zu sein; er nimmt also für seine einfachen Wesen dieselbe Unabhängigkeit in Anspruch, welche die Naturforschung den chemischen Elementen zuschreibt: der Sauerstoff ist nicht dadurch und nur insofern Sauerstoff, als er einer Verbindung angehört, also in Relation zu andern Elementen steht. Weil nun die realen Wesen ihrem Sein nach unabhängig sind von jeder Beziehung, so können sie eben deshalb mit anderen Wesen in Beziehung treten, um zu wirken und diejenigen Erscheinungen hervorzubringen, welche die Natur uns darbietet. Diese Erscheinungen bilden den Ausgangspunkt der Spekulation; sie allein berechtigen uns und treiben uns an zu einer Untersuchung über das wahre Sein der Dinge. Will man nun diesen Gedanken so ausdrücken: das Relative, Bedingte der Erscheinungswelt ist eine unerläßliche Bedingung der absoluten Position — so mag man das thun; nur soll man nicht glauben, Herbart damit einen Widerspruch mit seinen eignen grundsätzlichen Erklärungen nachgewiesen und gezeigt zu haben, daß Herbarts Philosophie in einem bloßen Denken verlaufe, ohne irgendwie ein Erkennen zu erzielen. Vgl.

Dittes, a. a. O. S. 520. Dort wird auch noch einmal die unrichtige Behauptung wiederholt, daß nach *Herbarts* eigner Erklärung der Begriff *des Seins gar nichts* über die Qualität des Seienden bestimme.

Wir stehen am Schluß unserer Auseinandersetzung. *Nicht Herbart*, sondern Herr D. hat einen ganz falschen *Begriff vom Sein*. Thatsächlich ist das Seiende stets als ein Selbständiges, Fürsichbestehendes, Absolutes gedacht worden, und der ganze Gang der Metaphysik, die Kritik der gewöhnlichen Naturanschauung wird dadurch bestimmt, daß man fragt: was *ist* denn nun eigentlich und was *scheint* bloß zu sein. Zuerst gilt das *Empfundene* für das *Seiende*. Dann stellt man als das eigentlich *Reale* die *Sachen* den *Eigenschaften* gegenüber. Auf höhern Bildungsstufen entsteht die Frage nach der *Einfachheit* der Stoffe. Wie vorhin den Eigenschaften die Sachen, so werden jetzt den Sachen die *Elemente* entgegengesetzt;*) *diese* sind nun das wahre Reale; von ihnen haben die *Sachen* eine *geliehene* Realität. Die Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde — müssen sich weiterhin die Versuche des Chemikers gefallen lassen. Nun werden Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff u. s. w. das Reale; Wasser und Luft, vorhin Elemente, haben nur noch eine geliehene, das heißt keine wahre Realität. Der *Idealist* (z. B. *Fichte*) findet, daß, wie die Eigenschaften, so die Sachen, die Elemente, die Grundstoffe des Chemikers nur *Anschauungen* und *Gedanken* sind. Dahinter ist das *Ich*, welches dem Nichtich (der Natur) *Realität leiht*. Aber auch der Idealismus wird widerlegt; *einfache Wesen* treten hervor; auf das Zusammen solcher Wesen wird jedes Merkmal eines sinnlichen Dinges zurückgeführt.

So wandert der Begriff des Seins! Er zieht sich immer weiter hinter das sinnlich *Gegebene* zurück. Aber der Begriff des Seins muß für jede *Bildungsstufe der Erkenntnis* sich *irgendwo* befinden, weil sonst alles als *nichts* vorgestellt würde. *Wo* er sich finde: das ist das Erste, Charakteristische für diese Bildungsstufe in Hinsicht der ihr zugehörigen Auffassung der Welt.**) Herr D. hat den Begriff vom Sein nicht eben weit auf seiner Wanderung begleitet. Er thut nur den *ersten* von den zuvor bemerkten Schritten, der bei allen Menschen vorkommt; ihm sind die *Sachen* das *Seiende*, wie ja der Name *Realität* herstammt von res. Er verkennt vollständig die Ursache, wodurch der gemeine Verstand angetrieben wird, die Reali-

*) *Thilo*, a. a. O. I. S. 32 ff. S. 35 ff.

**) *Herbart*, Psychologie als Wissenschaft. § 141.

tät von den *Eigenschaften* auf die *Dinge* zu übertragen. Darum kostet es ihn nichts, das Veränderliche als solches für das Seiende zu erklären und die Realität einer Verbindung mit dem Sein des Elementes auf eine Stufe zu stellen. Für ihn giebt es keine *Geschichte* der *Philosophie*; er verschmäht es wenigstens, irgend eine Belehrung von ihr zu empfangen. Nur unter diesem Gesichtspunkt wird seine Polemik gegen die *Herbartsche* Metaphysik verständlich.

Anmerkung. Herr R. *Rißmann* giebt in der *Preußischen Lehrerzeitung* vom 15. August dieses Jahres einen Auszug aus dem Artikel des Herrn D., mit dem wir uns beschäftigen. Es heißt daselbst am Schluß: „Ohne den Wunsch unterdrücken zu können, Dittes hätte in seiner Beweisführung hier und da etwas ausführlicher und damit für den weiteren Leserkreis, dem seine Abhandlungen gewidmet sind, durchsichtiger sein sollen, muß ich dennoch den Ergebnissen seiner Untersuchungen voll und ganz zustimmen. Zugleich wird der aufmerksame Leser finden, daß dasjenige, was die zahlreichen unberufenen Vertreter Herbartscher Philosophie in unsern Tagen als ihres Meisters Metaphysik ausgeben, in Wirklichkeit sich keineswegs mit derselben deckt. Sie haben eben in der Regel Herbarts *Originalwerke niemals studiert*, ihre Weisheit vielmehr meist den Schriften eines Interpreten derselben, des Pastors *Flügel* in Schochwitz (— jetzt in Wansleben —), entnommen und dabei natürlich außer acht gelassen, daß dieser unbestritten geistvolle Interpret Herbarts dessen Metaphysik teilweise *recht willkürlich umgedeutet* hat." Hiernach sollten wir wohl Bedenken tragen, eine Schrift dieses *geistvollen*, aber *willkürlich umdeutenden* Interpreten unsern Lesern zu empfehlen, von denen wir eben wünschen, daß sie mit *Herbarts* metaphysischen Grundlehren genauer bekannt werden möchten. Denn mit willkürlichen Umdeutungen ist uns nicht gedient; ja wir haben von *Herbart* gelernt, mit Mißtrauen jedes Philosophieren zu betrachten, das sich von dem Einfluß des Willens nicht loszumachen weiß, indem es unter allen Umständen ein vorher festgestelltes Ziel zu erreichen sucht. Wenn wir nun dennoch eine Schrift des Herrn *Flügel* aufs wärmste empfehlen, so geschieht es in dem Bewußtsein, daß Flügel von Rißmann mit Unrecht getadelt wird. Eigentlich wäre uns Herr Rißmann den *Beweis* für seine Behauptung schuldig, und wir würden ihm aufrichtig dankbar sein, wenn er uns auch auf *nur eine* „willkürliche Umdeutung" Herbartscher Lehren in der

„Seelenfrage“ und in den „Problemen der Philosophie“ von Flügel aufmerksam machen wollte. Diese beiden Schriften Flügels kommen hier zunächst in Betracht. Wir unsrerseits haben die genannten Schriften erst viel später als die Originalwerke Herbarts kennen gelernt und bei dem Studium derselben den Eindruck empfangen, daß Flügel sich in der Darstellung und Anordnung des Stoffes mit derjenigen Freiheit und Selbständigkeit bewegt, die einem philosophischen Schriftsteller geziemt, daß er aber die metaphysische Lehre Herbarts ganz im Geiste seines Meisters aufgefaßt und mit Erfolg gegen mancherlei Einwürfe verteidigt hat. In dem letztgenannten Werke insbesondere — Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. Historisch kritisch-dargestellt von O. Flügel. Köthen, Verlag von Otto Schulze. 1876. Preis 3 M. — weiß Flügel auf eine höchst interessante Weise die Metaphysik Herbarts mit der Geschichte der Philosophie in Verbindung zu bringen. Wir lernen nicht nur die Probleme kennen, mit denen die Philosophen alter und neuer Zeit sich beschäftigt haben, sondern erfahren auch, was außer von Herbart, vor ihm und nach ihm zur Lösung dieser Probleme geschehen ist. Das Resultat dieser vergleichenden Prüfung ist dasselbe, welches Thilo in seiner Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. II. S. 426 mit folgenden Worten ausspricht: „Das System Herbarts kann insofern als eine reife Frucht und somit als ein gewisser Abschluß der bisherigen Entwicklung der Philosophie betrachtet werden, als es die hauptsächlichsten Probleme der Philosophie, d. h. die Fundamentalbegriffe sowohl der Naturwissenschaften vom materiellen und vom geistigen Geschehen, als auch der ethischen Wissenschaften mit gleichmäßiger Besinnung auf ihre Vollständigkeit und auf die Bedeutung eines jeden für das Ganze in klarer und präciser Darstellung behandelt.“ Wir können die „Probleme der Philosophie“ von Flügel nur aufs dringendste empfehlen, zumal der Preis des 250 Seiten umfassenden Buches ein sehr mäßiger ist. Um von Umdeutungen einer Sache reden zu können, muß man natürlich vor allem diese Sache selbst kennen; wie wenig aber Herr Rißmann die Philosophie Herbarts kennt, darüber sehe man „Schlesische Schulzeitung“ 1882 Nr. 11 u. 17, wo ihm diese seine Unkenntnis und seine falschen Deutungen derselben von einem seiner Kollegen (Grabs) hinreichend deutlich nachgewiesen sind.

III. Zur Theorie der Empfindungen.

Herr Dr. Dittes leitet einen neuen Abschnitt seiner Kritik mit folgenden Worten ein (Päd. 1885. 8. Heft S. 521 ff.): „Über das Sein der Seele im Sinne Herbarts haben wir uns Klarheit verschafft, nun fragen wir nach dem Geschehen in der Seele. Denn bildsam soll sie sein, das setzt die Pädagogik voraus. Bildsamkeit aber beruht auf der Möglichkeit einer Veränderung, einer Umgestaltung, eines Werdens neuer Daseinsformen aus alten, einer Umwandlung des gegebenen Zustandes“ (— hätte doch Herr Dr. Dittes dieses Wort einmal genau überdenken wollen! —) „in einen andern, oder wie Herbart sagt, eines „Übergehens von der Unbestimmtheit zur Festigkeit.“ Weist nun die menschliche Seele etwas Derartiges auf? Kann in ihr oder mit ihr überhaupt etwas geschehen, vorgehen?“

Der Kritiker versucht nun nachzuweisen, daß Herbart selbst diese Fragen verneinend beantworte. Er citiert u. a. folgende Worte Herbarts (Metaphysik I. § 71): „Das Reale ist in sich reif. Es bedarf gar keiner Entwicklung.... Die Wirklichkeit des Geschehens giebt einen Begriff für sich; und die Arten dieser Wirklichkeit können untereinander verglichen werden. Aber für das Sein ist sie schlechthin Nichts.“ Ferner wird die Stelle angeführt (Met. II. §§ 235, 236): „Wir haben vorausgesagt, daß für das Seiende in Hinsicht dessen, was es ist, nicht das Geringste verändert werden darf. Es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn das, was wir Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmaßte.“ „Jede Selbsterhaltung hat demnach einen eigentümlichen Charakter; aber diese Eigentümlichkeit gilt nur im Gebiete des Geschehens. Alle Mannigfaltigkeit, welche darin liegt, daß A sich entweder gegen B, oder gegen C, oder gegen D u. s. f. selbst erhält, verschwindet sogleich samt dem Geschehen selbst, wenn man aufs Seiende, so wie es an sich ist, zurückgeht. Denn es ist in allen diesen Fällen A, welches sich erhält, und A, welches erhalten wird.“

„Nach diesen Anführungen" — so sagt unser Gegner a. a. O. S. 525 — „kann für den denkenden Leser (!) über die wahre Meinung Herbarts vom Geschehen überhaupt und vom psychischen Geschehen insbesondere kein Zweifel mehr bestehen." „Wir können uns — S. 526 — einer breiten Umschreibung und Auslegung vorstehender Lehren vom psychischen Geschehen enthalten. Wir konstatieren lediglich, daß es nach Herbarts Theorie im Gebiete des Seins, des Realen, des Wirklichen ein Geschehen überhaupt gar nicht giebt, weder eine Selbstthätigkeit der isolierten einfachen Wesen, noch eine Wechselwirkung derselben aufeinander." — Das Endergebnis der Kritik ist in den Worten niedergelegt (S. 531): „Wie sie (— die sog. metaphysische Psychologie Herbarts —) alles Leben verneint und nur wechsellose Starrheit verkündet, so trägt sie in sich selbst den Keim des Todes, ja das Werkzeug zur Sebstvernichtung. Denn die „absolute Position" versperrt jeden Zugang zur Erkenntnis der Wirklichkeit und degradiert im voraus die ganze Psychologie zu einer „zufälligen Ansicht"; indem aber ferner Herbart nebst allem andern realen Geschehen ausdrücklich auch das ideale negiert, so muß selbst das Denken nicht nur, losgerissen von seinem Träger, im Leeren schweben, sondern als ganz unmöglich erscheinen. Denn wenn das Denken kein ideales Geschehen ist, was ist es dann? Und wenn es kein ideales Geschehen giebt, wie kann es ein Denken geben? — So ist also das unvermeidliche Ende der Herbartschen Metaphysik der Selbstauflösung, der theoretische (wissenschaftliche) Nihilismus." So äußert sich Herr Dr. Dittes.

Unsere Absicht geht nun dahin, zu zeigen,

1. daß die Interessen des Erziehers, der ja auf die Bildsamkeit seines Zöglings vertrauen muß, in der Herbartschen Psychologie aufs beste gewahrt sind;
2. daß in der Theorie Herbarts von den „Störungen" und „Selbsterhaltungen" die einzig wahre Grundlage zu einer Theorie der Empfindung gegeben ist; und endlich
3. daß Herr Dr. Dittes die Herbartische Theorie nicht verstanden hat.

A. Die Bildsamkeit des Kindes.

§ 1 in Herbarts „Umriß pädagogischer Vorlesungen" lautet: „Der Grundbegriff der Pädagogik ist die Bildsamkeit des Zöglings." § 3: „Philosophische Systeme, worin entweder Fatalismus oder

transcendentale Freiheit angenommen wird, schließen sich selbst von der Pädagogik aus. Denn sie können den Begriff der Bildsamkeit, welcher ein Übergehen von der Unbestimmtheit zur Festigkeit anzeigt, nicht ohne Inkonsequenz in sich aufnehmen." — Ist nämlich der Wille frei von aller Causalität in der Sinnenwelt, nicht bestimmbar durch Motive, nicht zu beeinflussen in seiner Wahl durch Naturanlage, Erziehung und Umgang; giebt es in jedem Menschen nur einen einzigen, durch Ursachen nicht bestimmbaren Willensakt, der vor aller Zeit liegt und welchem alle zeitlichen Entschließungen genau entsprechen müssen — „so fallen alle Bemühungen, bessere Zeiten durch innerlich bessere Menschen herbeizuführen, geradezu ins Gebiet der Narrheit. Denn wer ist so unbesonnen, sich mit der Hoffnung zu tragen, die Personen, welche später in die Sinnensphäre eintreten, würden eine bessere Wahl treffen, sich mehr dem Guten zuneigen, als die bisherigen? Aber nicht genug hieran! Auch an die Besserung einzelner Menschen, an die Bekehrung der Sünder — nicht bloß auf dieser Erde, sondern in alle Ewigkeit hinaus, ist gar nicht zu denken. Keine Zeit, keine Belehrung, kein Beispiel, keine Züchtigung vermag an der zeitlosen That, die unsere Schuld wie unser Verdienst bestimmt, das Geringste zu rücken und zu rühren. Wer sich selbst zu bessern trachtet, der schöpft ins Faß der Danaiden; wer da glaubt, sich gebessert zu haben, der hat eine Reise im Traum gemacht. Wer gläubig seinen Blick gen Himmel richtet, hoffend, der höchste Erzieher werde auf unbekannten Wegen den Einzelnen wie das Ganze zum Bessern und zum Besten lenken, der vergißt, daß die That der Freiheit das Künftig, so wie das Ehemals und das Jetzt verschmäht. — Hier gilt es, eine Metaphysik zu haben, die uns erlaube zu handeln. Um sie zu erlangen, müssen wir einräumen, daß auch wir behandelt werden: behandelt in den inwendigen Wurzeln unseres Wollens, behandelt und ein Werk anderer an eben der Stelle, die von unserem eigenen, persönlichen Wert das Gepräge tragen soll. Hier gilt es, eine Philosophie zu haben, welche erkläre, wie unser eigener Wert das Verdienst anderer sein könne, vermöge einer doppelten Zurechnung, welche uns nicht nehme, was sie andern giebt. So werden wir lernen, dankbar gegen die Vorzeit, den Dank der Nachwelt anzustreben, über uns selbst aber zu wachen und zu gleicher Sorgfalt unsere Freunde und Mitbürger anzuregen" (Herbart. W. IX. S. 32 ff.).

Eine solche Metaphysik und (praktische) Philosophie, die uns erlaubt zu handeln, die „ohne Inkonsequenz“ den Begriff der *Bildsamkeit* in sich aufnehmen kann, verdanken wir eben *Herbart*. Denn worauf beruht denn im letzten Grunde die *Bildsamkeit* des Kindes? Doch wohl auf der *Beweglichkeit und Veränderlichkeit der Vorstellungsmassen* und dem *Einfluß des Gedankenkreises auf das Gemüt und den Charakter* des Menschen. Der gebildete Mensch besitzt eine große Fülle von wohlgeordneten Vorstellungen; die *Herbartische* Psychologie und Pädagogik lehrt uns die Maßregeln kennen, welche zu ergreifen sind, um das Kind nach und nach in den Besitz desselben Reichtums zu versetzen. — Die Vorstellungen des Gebildeten sind in hohem Maße *reproduzierbar* und der Sitz eines lebendigen *Interesses*; *Herbart* hat die allgemeine Ursache und die besonderen Bedingungen der *Reproduktion* der Vorstellungen tiefer erfaßt, als irgend einer seiner Vorgänger, und daß er dem *Interesse* im Unterrichte den ihm gebührenden Platz angewiesen, wird ihm von Freund und Feind als ein hohes Verdienst zugerechnet. — Der Gebildete ist imstande, *ästhetische* und *moralische* Verhältnisse so auf sich wirken zu lassen, daß er des *Beifalls* inne wird, der dem Schönen und Guten gebührt, und das *Mißfallen* vernimmt, welches mit dem von keiner Begierde getrübten, *vollendeten Vorstellen* des Häßlichen und Bösen verknüpft ist; *Herbarts* Psychologie hat zuerst nachdrücklich auf die allgemeine und durchgreifende *Abhängigkeit des Fühlens und Strebens von dem Vorstellen* hingewiesen und den inneren Zusammenhang der verschiedenen Zustände des Bewußtseins klargestellt. — Der Gebildete regelt sein Wollen und Handeln nach *Grundsätzen*, er bewährt sich als *Charakter*; die psychologischen Voraussetzungen des *Willens* überhaupt und des *Charakters* insbesondere haben in *Herbarts* Psychologie und Pädagogik eine ganz vorzügliche Durcharbeitung erfahren.

Nun giebt es zwar immer noch Leute, die sich in *Herbarts* Gefühls- und Willenslehre nicht zu finden wissen; dem gegenüber möchten wir auf einen Ausspruch J. H. *Fichtes* in dessen „kritischen Bemerkungen über Herbarts Lehre vom Fühlen und Begehren“ hinweisen:*) „Nicht im mindesten denken wir zu behaupten, daß *Herbart* in jenen sorgfältig ausgeführten Erörterungen (Psychologie als Wissenschaft. II.

*) J. H. *Fichte*, Psychologie. I. S. 249. Vgl. S. 233—253.

§ 146—§ 152) nichts geleistet habe: er hat den *psychologischen Apparat* und die *Vorbedingungen* beschrieben, welche das Vorstellen und der Erkenntnisprozeß zu den sich bildenden Entschlüssen herleiht, die ihrerseits *gar nicht zustande kämen ohne jene Vorbedingungen*.“ — Nun denn: Kenntnis jener *Vorbedingungen* ist alles, was der *Erzieher* als solcher vernünftigerweise nur wünschen kann. Denn ihm ist ja nicht die (unlösbare) Aufgabe gestellt, *unmittelbar* in das Gefühl und den Willen des Zöglings einzugreifen; nein: durch Bearbeitung des *Gedankenkreises* sucht er lehrend und ermahnend dem *Streben* des Kindes die wünschenswerte Richtung zu geben. Herbarts *Ethik* stellt der Erziehung ein erhabenes Ziel; seine *Psychologie* erfüllt uns mit dem festen Vertrauen auf die *Möglichkeit* der Erreichung dieses Zieles, soweit überhaupt menschliches Thun dabei in Betracht kommt. Wer Herbarts Pädagogik verstanden und sich zu eigen gemacht hat, wird im Blick auf seinen Beruf als Erzieher von Kleinmut und Übermut gleich weit entfernt sein; und es ist gewiß nicht zufällig, daß so viele Lehrer (auch der Verfasser kann hier aus Erfahrung sprechen) die Arbeit an den Kindern *erst recht liebgewonnen haben durch das Studium Herbartischer Philosophie und Pädagogik*.*)

Warum glaubt nun Herr Dr. *Dittes*, auch Herbart habe von seiner *Metaphysik* aus nur durch eine „Inkonsequenz“ zu dem Begriffe der *Bildsamkeit* gelangen können? Weil *Herbart* lehrt: „Das *Reale ist in sich reif*“ (— d. h. es wird nicht erst, sondern es *ist* schlechthin —). „Es *bedarf gar keiner Entwicklung*“ (— als ob es erst ein *Reales werden* müßte, als ob es vorher *unreal* = *Nichts* gewesen wäre —). Die sprachliche Form, in der hier *Herbart* seine Überzeugung von der *Unveränderlichkeit des wahrhaft Seienden* zum Ausdruck bringt, erklärt sich im Zusammenhange (Metaphysik. I. § 71) leicht aus der Rücksichtnahme auf die ältere Schule (Wolf, Baumgarten u. a.), die das Seiende aus Essenz und

*) Eine vortreffliche Auseinandersetzung über die *Bildsamkeit* des Kindes findet der Leser bei *Strümpell*: Psychologische Pädagogik. Kap. 14 und 15. Wir benutzen um so lieber diese Gelegenheit, auf das Werk hinzuweisen, als dasselbe selbst im Kreise der Anhänger Herbarts bis jetzt nicht die Beachtung gefunden zu haben scheint, die es nach unserer Meinung beanspruchen kann. Sehr beherzigenswert ist z. B. auch das 10. Kap.: „Wie man sich die *Entwicklung* der *Seele* zu denken hat.“ Vgl. auch *Ziller*. Vorlesungen. § 2. § 12.

Existenz zusammensetzte und von einem complementum possibilitatis sprach, um den Zusatz anzudeuten, den das Mögliche noch bekommen mußte, um ein Wirkliches zu werden. Dem gegenüber sagt nun Herbart: Das Reale ist in sich reif; das Geschehen ist keine Bedingung der Realität. Herr D. ist mit dieser Anschauung durchaus nicht zufrieden; das Reale selbst soll sich entwickeln, verändern, neue Daseinsformen annehmen. Was der Kritiker sich unter der Entwicklung eines einfachen Wesens gedacht haben mag, können wir nicht erraten. Sollte die Vorstellung eines Keimes sein Denken beeinflußt haben? Der Keim ist zusammengesetzt aus vielen Atomen; indem er sich entwickelt, ändern sich die inneren Zustände und die äußere Lage derselben, die Stoffe aber bleiben unwandelbar, was sie sind. In welchem Sinne man doch mit Recht von einer Entwicklung der Seele, also eines einfachen Wesens sprechen dürfe, darüber vergl. der Leser das in der Anmerkung erwähnte Kap. aus dem Buche von Strümpell. Ein praktisches Interesse, das den Erzieher in seinem Glauben an die Bildsamkeit des Zöglings zu beeinflussen imstande wäre, ist mit der Frage, ob die Qualität der Seele der Veränderung unterworfen sei oder nicht, in keiner Weise verknüpft; es bleibt also nur noch zu untersuchen, wie sich die Annahme einer solchen Veränderung zu den Thatsachen des Bewußtseins und den Gesetzen der Logik verhält. Da zeigt sich denn: die Umwandlung eines Realen ist

1. ein Widerspruch, d. h. unmöglich;

2. wäre sie möglich, so würde sie doch nicht mit der Erfahrung stimmen, sondern die Erklärung der Thatsachen des Bewußtseins geradezu unmöglich machen.

1. Es hat zunächst keinen Sinn, die Worte Herbarts: „Übergehen von der Unbestimmtheit zur Festigkeit" — auf die Seele als den realen Träger des psychischen Geschehens zu beziehen. Denn ein der Qualität nach unbestimmtes Sein ist überhaupt kein Sein, und der Übergang eines Realen von der Unbestimmtheit zur Festigkeit wäre gleichbedeutend mit dem Hervorgehen des Etwas aus dem Nichts; aus Nichts wird aber Nichts. Man könnte mithin nur voraussetzen, die Seele sei bald so, bald anders qualitativ bestimmt; ein solcher Wechsel der Bestimmtheiten jedoch ist eben undenkbar, d. h. unmöglich. Die Seele sei S. S gehe über in S'. Hat nun S ganz aufgehört zu sein, bevor S' eintritt, so findet keine Veränderung, sondern

die Vernichtung eines Wesens und die Neuschöpfung eines andern Wesens statt, welches beides gleich absurd ist. Den Begriff der Veränderung hat man mit dieser Annahme ganz aufgegeben, denn in demselben liegt, daß eins aus dem andern werde. Soll S bei dem Erscheinen von S' noch nicht ganz aufgehoben sein, so giebt es einen Zeitpunkt, wo auf die Frage: „Was ist die Seele?" — die Antwort erfolgen muß: „Sowohl S als auch S', und zugleich auch weder S noch S', da jenes schon in der Auflösung, dieses noch im Werden begriffen ist." Daß diese Antwort eine Ungereimtheit, eine Unmöglichkeit ausdrückt, ist unschwer zu erkennen.*) Der Begriff der qualitativen Umwandlung eines Realen ist also widersprechend und darum unbedingt zu verwerfen, da wir es hier nicht, wie bei den Begriffen des Ich, der Materie, der Bewegung u. s. f. mit einem gegebenen Widerspruch zu thun haben.

2. Nach den Aussagen der Erfahrung dauern einmal gebildete Vorstellungen (wenn auch längere oder kürzere Zeit als latente Kräfte) fort und können reproduziert werden. Diese Thatsache ist mit dem Begriffe einer qualitativen Umbildung des Seelenwesens nicht vereinbar. Denn gesetzt, die Seele = S sei im Besitze irgend welcher Vorstellungen = a, b, c u. s. f. Nun werde S durch einen nicht näher zu bestimmenden Einfluß zu S' (Rot—Blau), d. h. zu einem von S qualitativ verschiedenen Wesen. Daß S seine Zustände auf S' übertragen könnte, daran ist gar nicht zu denken; der Zustand wäre kein Zustand, wenn er sich ablösen ließe von dem Seienden, dem er ursprünglich zugehörte. Der Begriff eines Zustandes, der sich einem andern Wesen mitteilen ließe, ist widersprechend. Da nun nach der Voraussetzung S thatsächlich aufgehoben ist, die Vernichtung eines Wesens aber das Verschwinden der ihm inhärierenden Zustände zur notwendigen Folge hat, so ist die Reproduktion von a, b, c u. s. f. schlechterdings unmöglich. Ohne das Beharren der Vorstellungen jedoch wäre eine geistige Entwicklung nicht denkbar, und insofern hat Herbart mit seiner Lehre: Das Reale als solches ist unveränderlich — auch den Erzieher auf seiner Seite.

Die Erfahrung bezeugt ferner, daß die Seele auf dieselben Reize auch stets in derselben Weise reagiert.**) Auch diese Thatsache ist

*) Vgl. Herbart. Lehrbuch zur Einleitung. § 129. Metaphysik. II. § 227.

**) Wenn ein Stück Zucker auf den Mann nicht denselben Reiz ausübt, als auf ein Kind, so hat dies seinen Grund nicht in einer mit dem Seelenwesen

ist mit dem Begriffe einer qualitativen Umwandlung des Seelenwesens nicht vereinbar. Die Seele sei S. Ein Sinnesreiz R bewirke die Empfindung a. Mit der Entstehung dieser Empfindung sei eine Veränderung der Qualität der Seele verbunden: S werde zu S'. Nun trete noch einmal derselbe Reiz R an die Seele heran: was wird geschehen? Entweder ist der neue Zustand a' = a, oder er ist wirklich verschieden von a. Im ersten Falle ist für jeden, der den Grundsatz festhält: Gleiche Wirkungen, gleiche Ursachen — die völlige Identität von S und S', d. h. mithin die Überzeugung, daß in der That keine Veränderung des Seelenwesens stattgefunden hat, allem Zweifel entrückt. Die Annahme aber, a' sei nicht = a, widerspricht der Erfahrung. Man muß demnach, um bei dem Gedanken stehen bleiben zu können, die Seele ändere ihre Qualität, entweder die Erfahrung ignorieren, oder von einem allgemein anerkannten Grundsatze der Naturwissenschaften sich lossagen.*) Erweist sich nun, wie wir gesehen haben, der Begriff eines veränderlichen Seelenwesens ebenso untauglich zur Erklärung der Erfahrung, wie er für sich selbst ungereimt ist, so müssen verschiedene und wechselnde Empfindungen, Vorstellungen u. s. f. auch in einer Seele entstehen können, deren Qualität bei allem Wechsel des inneren Geschehens stets dieselbe bleibt. Herbart hat auch die Frage beantwortet: Unter welchen Umständen kann und muß ein reales Wesen in innere Zustände geraten? Ob seine Erklärung befriedigend sei oder nicht: das ist's, was zu prüfen uns nunmehr obliegt.

B. Die Theorie von den „Störungen“ und „Selbsterhaltungen“.

Eine kurze und präcise Darstellung der Resultate seines Nachdenkens über das wirkliche Geschehen giebt Herbart in den §§ 154 und 155 seines „Lehrbuches zur Psychologie“. Dort liest man: „Zwischen mehreren, unter sich ungleichartigen einfachen Wesen giebt es ein Verhältnis, das man mit Hülfe eines Gleichnisses aus der

vorgegangenen Veränderung, sondern darin, daß die Empfindung des Süßen in der Seele des Mannes andere Zustände, Vorstellungen, Stimmungen u. s. f. antrifft, als im Bewußtsein des Kindes. Die Empfindung, die Reaktion gegen den äußeren Reiz ist noch dieselbe, nur die Wertschätzung ist eine andere geworden.

*) Vgl. Rein. Päd. Studien. 1881. II. S. 3 ff.

Flügel hat dort sehr klar und überzeugend den Beweis geführt, daß die beanspruchte Veränderlichkeit des Seelenwesens der Logik wie den Thatsachen des Bewußtseins widerspricht.

Körperwelt als Druck und Gegendruck bezeichnen kann. Wie nämlich der Druck eine aufgehaltene Bewegung ist, so besteht jenes Verhältnis darin, daß in der einfachen Qualität jedes Wesens etwas geändert werden würde durch das andere, wenn nicht ein jedes widerstände und gegen die Störung sich selbst in seiner Qualität erhielte. Dergleichen Selbsterhaltungen sind das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschieht. -- Die Selbsterhaltungen der Seele sind (zum Teil wenigstens und so weit wir sie kennen) Vorstellungen, und zwar einfache Vorstellungen, weil der Akt der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält. Damit besteht aber eine unendliche Mannigfaltigkeit von mehreren solchen Akten; sie sind nämlich verschieden, je nachdem die Störungen es sind. Demgemäß hat die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und eine unendlich vielfältige Zusammensetzung derselben gar keine Schwierigkeit.“

Herr Dr. Dittes giebt seinen Lesern (S. 523) den Rat, diese Sätze wiederholt achtsam zu lesen und zu überdenken. Das kann in der That ganz nützlich sein, sobald es nämlich das Verlangen erweckt in Herbarts Metaphysik (II. § 231—§ 238) den Weg aufsuchen zu können, der zu jenen Resultaten geführt hat. Sonst aber hat das Verweilen bei der angeführten Stelle keinen Zweck. Denn ohne Kommentar wird jene Sätze niemand verstehen, und mag er sie noch so oft achtsam lesen und durchdenken. Zur Erläuterung und Begründung derselben hätten wir nun Folgendes zu sagen.

1. Die Empfindungen als Zustände eines realen Wesens fallen unter den Begriff des inneren, wirklichen Geschehens, dem das äußere Geschehen (Bewegung) gegenübersteht. Sie sind nicht etwas, das nur unter und zwischen mehreren Wesen sich ereignet; sie vollziehen sich vielmehr in den Wesen und haben einen qualitativen Inhalt. Jeder von uns kennt unmittelbar nur die Zustände eines einfachen Wesens, nämlich seiner eigenen Seele. Aber wir bezweifeln nicht, daß alle Menschen gleiche oder ähnliche Zustände erleben, als die sind, deren wir uns bewußt werden. Auch die Tiere empfinden; und die Pflanzen? die Steine? Dürfen (oder müssen) wir auch in diese Empfindungen, oder doch irgendwie geartete innere Zustände hineindenken? „Da wir in unserm Innern in vielen Fällen den Beleg haben, daß auch aus immateriellen Zuständen und Akten, welche mitunter sogar unbewußt wirken, mechanische Effekte, Bewegungen, überhaupt räumliche und zeitliche Veränderungen hervorgehen, so dürfen

wir, zurückschreitend durch die Erscheinungen des tierischen und pflanzlichen Lebens bis zu den toten Massen es für wahrscheinlich halten, daß auch die an den letztern sich darstellenden räumlichen und zeitlichen Verhältnisse gleichfalls ihre Ursache in Vorgängen haben, welche im Innern der diesen Massenerscheinungen zu Grunde liegenden immateriellen Wesen stattfinden",*) aber weit davon entfernt sind, bewußte Vorstellungen zu sein.

2. Was geschieht, muß seine Ursachen haben; diesem Gesetze ist auch das psychische Geschehen unterworfen. Ohne Zweifel bringt die Seele selbst ihre Empfindungen hervor, da unmöglich etwas Fremdes von außen her in sie eindringen kann; doch läßt die Aktivität der Seele zunächst eine doppelte Auffassung zu. Entweder nämlich handelt die Seele empfindend ganz aus sich heraus, ohne jede äußere Anregung; oder die Empfindungen sind das Resultat des Zusammenseins, der Wechselwirkung der Seele mit andern einfachen Wesen. — Gegen die erste Annahme haben wir uns schon früher ausgesprochen; sie führt zu widersprechenden Begriffen und läßt die qualitative und quantitative Verschiedenheit der Empfindungen unerklärt. Vgl. Volkmann. Psychologie. I. § 12. Man findet sich demnach darauf angewiesen, die Empfindungen aus dem Zusammen der Seele mit andern Wesen abzuleiten. Auch ist uns ja wohlbekannt die Rede von den Sinnesreizen, auf deren Veranlassung hin die Seele Farben sieht, Töne hört, Druck und Wärme fühlt. Eine empirische Psychologie kann sich damit begnügen, die thatsächliche Abhängigkeit der Empfindungen von äußeren Reizen nachzuweisen und auf bestimmte Gesetze zurückzuführen; jede spekulative Psychologie aber muß wenigstens den Versuch machen, uns das oben erwähnte Zusammen von einfachen Wesen zu deuten, auf daß wir erkennen, inwiefern aus jenem Zusammen eine Wirkung entspringen könne, die weder aus den einzelnen Realen in ihrer Vereinzelung, noch aus ihrer bloßen Vielheit sich erklären läßt.

3. Das Zusammen von einfachen Wesen ist zu denken als gegenseitige Durchdringung; die Atome können nur dann aufeinander wirken, wenn sie völlig ineinander sind, so daß sie hinsichtlich unserer räumlichen Auffassung sich in einem und demselben Punkte befinden und also denselben Raum, oder, wenn man will, gar

*) Strümpell. Grundriß der Psychologie. 1884. S. 161 ff.
Herbart. Encyklopädie. Kap. 14.
Flügel. Seelenfrage. S. 76 ff.

keinen Raum einnehmen. Eine Fernwirkung im eigentlichen Sinne des Wortes, die also jede Vermittlung ausschließen würde, ist widersinnig, d. h. objektiv unmöglich; außerdem widerspricht sie den Thatsachen der Erfahrung.

Sollte nämlich ein Wesen thätig sein und somit Kräfte entfalten an einem Orte, wo es nicht ist, so müßte die Kraft ablösbar sein von ihrem realen Träger. Nun aber sind Kraft und Stoff unzertrennlich, und eine Kraft, die keines Wesens Kraft wäre, sondern im Leeren schwebte, ist ebenso unmöglich, wie eine Vorstellung ohne vorstellende Intelligenz. Die Kraft ist genau beschränkt auf das Reale, in dem sie ihren Sitz hat; sie reicht durchaus nicht darüber hinaus. Die formale Bedingung der Wechselwirkung einfacher Qualitäten ist mithin die Durchdringung, das strenge Ineinander derselben. Vorstellen, anschaulich machen kann man sich dies Zusammen unteilbarer Atome so wenig, wie ein einfaches Wesen für sich allein; wer aber die Undenkbarkeit des Ineinander behaupten wollte, müßte beweisen, daß der Begriff der Durchdringung widersprechend sei. Dieser Beweis fehlt, und dem für manche so anstößigen Begriffe der Durchdringung ist nur auszuweichen, indem man die Bedenken beseitigt, welche sich gegen die Möglichkeit einer unmittelbaren actio in distans erheben lassen.*) Lotze erklärt in seiner Metaphysik, S. 361: „Ich gestehe, daß es mir völlig unverständlich ist, mit welchem Recht man für das Selbstverständlichste von der Welt ausgiebt, natürlich könne etwas nur da wirken, wo es ist." Nun: die Herbartische Philosophie behauptet nicht, es sei selbstverständlich, daß eine Wechselwirkung der Dinge nur im Zusammen derselben eintreten könne; sie beweist vielmehr (vgl. Cornelius. Grundzüge einer Molekularphysik. 1866. S. 7 ff.), daß der Begriff der Fernwirkungen ungereimt, widersprechend ist, und so ergiebt sich für sie indirekt die Notwendigkeit, das Zusammen als formale Bedingung des wirklichen Geschehens anzuerkennen. Lotze hat jene Beweise nicht widerlegt, und darum fällt seine Verteidigung der Fernwirkung für uns nicht ins Gewicht. Wenn Lotze (a. a. O.) sagt: „Aus der Thatsache, daß zwei Elemente an derselben Grenze sich berühren oder in demselben Punkte des Raumes sind, ist gar keine Folgerung über das zu ziehen, was nun

*) Flügel. Probleme. S. 60 ff.
" Seelenfrage. S. 66.

geschehen muß; eine Wirkung wird nur eintreten, wenn beide zu gegenseitiger Beeinflussung durch ihre Naturen befähigt sind, und wo diese Bedingung fehlt, wird sie nicht durch räumliche Berührung geschaffen werden" — so spricht er hiermit nur Herbarts eigene Meinung aus, wie sich bald zeigen wird.

Die Aussagen der Erfahrung in betreff der unvermittelten actio in distans lauten überwiegend günstig für Herbart. Die Kohlensäure, die ich in einem besonderen Gefäße aufbewahre, trübt das in einem andern Gefäße enthaltene Kalkwasser nicht im mindesten; man muß die Uhrfeder mit dem glimmenden Schwamm in das mit Sauerstoff gefüllte Glas hineinhalten, wenn man beobachten will, wie das Eisen von dem Schwamm aus sich entzündet und unter lebhaftem Funkensprühen verbrennt; ein Schall ist nur hörbar, sobald sich zwischen dem Schallerreger und unserem Ohre ein schallleitender Körper befindet u. s. w. u. s. w. Natürlich ist es Herbart nicht eingefallen, offenkundige Thatsachen zu leugnen. Fernwirkungen finden statt; allein die bekannten Erscheinungen des Magnetismus u. s. f. bestätigen die Herbartsche Auffassung vielmehr, als daß sie derselben widerstreiten sollten. Die Anziehung zwischen Magnet und Eisen tritt allerdings nicht erst bei der Berührung der beiden Körper ein, sondern schon in einer gewissen Entfernung; doch nicht in jeder beliebigen Entfernung und in um so geringerem Grade, je mehr der Zwischenraum wächst. Der Magnet muß die Fensterscheibe berühren, wenn die auf der andern Seite anliegende Nadel seinen Bewegungen folgen soll u. s. f. Immerhin wirkt der Magnet in solchen Fällen scheinbar an einem Orte, wo er nicht ist. Nur muß es Befremden erregen, daß der Magnet von seiner (angeblichen) Fähigkeit, aus sich heraus zu gehen und außerhalb seiner selbst Veränderungen hervorzurufen, nicht einen ausgedehnteren Gebrauch macht. Was kann ihn veranlassen, nur um ein paar Schritte von sich selbst sich zu entfernen? Warum erweist er sich nicht thätig durch jeden beliebigen Zwischenraum hindurch? Und wie geht es doch zu, daß er mit jedem Schritte, um den er von sich selbst sich weiter entfernt, an Kraft verliert? — Man könnte ebenso gut fragen: Warum sorgt die Glocke, die sich mir eben hier in Solingen vernehmbar macht, nicht dafür, daß sie auch in Düsseldorf oder in Barmen gehört werde? Die Antwort liegt nahe. Die Fernwirkung des Magneten ist eine vermittelte, d. h. also keine eigentliche Fernwirkung. Sein Einfluß erstreckt sich zunächst nur auf das vermittelnde Medium, das mit ihm

sowohl wie mit dem Eisen in unmittelbarer Verbindung steht. Bis zu dem Augenblicke, wo Magnet und Eisen sich berühren, sollte man, streng genommen, nicht von einer Anziehung des Eisens durch den Magneten, sondern von einer solchen durch das vermittelnde Medium reden. Denn die Thatsache, daß die Energie der Anziehung eine Funktion der Entfernung ist, läßt sich durchaus nur unter der Voraussetzung erklären, der Bewegungsimpuls im Eisen gehe nicht sowohl direkt von dem Magneten, als vielmehr von dem Medium aus, das in einem gewissen Umkreise den Einwirkungen des Magneten ausgesetzt war. So gefaßt, ist in diesem Punkte die magnetische Anziehung nicht rätselhafter, als die Fortpflanzung des Schalls und die Wellenbewegung, die durch einen ins Wasser geworfenen Stein hervorgerufen wird. Etwas Ähnliches wäre von der Gravitation zu sagen. Vgl. Herbart. Metaphysik. II. § 299. Zeitschrift f. ex. Phil. I. S. 280. XII. 155 ff. — Erfahrung mithin und Logik zwingen uns, den Begriff der unvermittelten actio in distans zu verwerfen. Wechselwirkung ist demnach nur im Zusammen, d. h. für einfache Wesen, die weder Teile noch Ausdehnung haben, nur bei völliger, gegenseitiger Durchdringung möglich. Unsere Überzeugung, die Empfindung sei anzusehen als das Resultat einer Wechselwirkung zwischen der Seele und andern Realen, können wir sonach jetzt so darstellen: Die Empfindung geht hervor aus dem Ineinandersein der Seele und anderer Wesen.

4. Aber ist denn wirklich mit dem Gedanken der Durchdringung einfacher Wesen der Gedanke ihrer Wechselwirkung notwendig verknüpft? Können immaterielle Wesen schon darum unmöglich in ihrer ursprünglichen Gleichgültigkeit gegeneinander verharren, weil sie zusammen sind? Müssen die Realen, die sich in einerlei Ort befinden, deshalb auch etwas füreinander sein? — Nein! antworten Herbart und Lotze und Strümpell („Der Kausalitätsbegriff". Leipzig. 1871. Vgl. dazu Flügel. Zeitschrift f. ex. Ph. X. S. 271 ff.) zugleich; das Zusammen ist nur eine formale Vorbedingung der Wechselwirkung, doch bei weitem nicht die vollständige Ursache derselben. In den Qualitäten der einander durchdringenden Wesen muß der Grund liegen, warum sie im Zusammen zur Wechselwirkung übergehen; oder, wie Lotze (a. a. O. S. 362) es ausdrückt, die Wesen „müssen zu gegenseitiger Einwirkung durch ihre Naturen befähigt sein." Es kommt mithin jetzt darauf an, dasjenige Verhältnis

der Qualitäten zu bestimmen, das als die reale Voraussetzung alles wirklichen Geschehens, d. h. derjenigen Form der Wechselwirkung zu betrachten ist, welche eine wirkliche (nicht bloß scheinbare, rein äußerliche, formale) Veränderung, etwas wahrhaft Neues herbeiführt.

Zwei Wesen, A und B, können ihrer Qualität nach entweder gleich sein, oder disparat (völlig verschieden, unvergleichbar, wie Ton und Farbe), oder entgegengesetzt (verwandt, ähnlich, gleichartig, wie Rot und Blau, Sauerstoff und Wasserstoff). Sind A und B einander gleich, so folgt aus dem Gedanken ihrer Durchdringung gar nichts; denn wie könnte doch aus der Zusammenfassung von Gleichem etwas wesentlich Neues hervorgehen? Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches; A und B werden darum auch bei dem innigsten räumlichen Zusammenhang sich vollkommen indifferent gegeneinander verhalten.

Die Voraussetzung des Ineinanderseins disparater Qualitäten bringt uns auch nicht weiter. Durch Zusammenfassung von rein verschiedenen, unvergleichbaren Elementen erhält man eine bloße Summe, deren Summanden friedlich bei- und ineinander wohnen. Es ist nicht abzusehen, inwiefern für A in dem Zusammen mit dem ihm völlig ungleichartigen B ein Grund liegen könnte, aus seiner Gleichgültigkeit herauszutreten. A und B sind ineinander, aber nicht füreinader; sie berühren sich und bleiben einander doch ewig fremd. Die Verbindung, in welche sie bei der Durchdringung, im Zusammen geraten, ist eine rein äußerliche und hat keinen realen Erfolg.

Es erübrigt mithin zur Erklärung des wirklichen Geschehens nur noch die Annahme, A und B seien einander entgegengesetzt oder gleichartig, so daß sich in Betreff derselben Gleiches und Entgegengesetztes unterscheiden lasse. In der Berührung der Gegensätze entspringt der Antrieb zu wechselseitiger Einwirkung. Das bezeugt schon die äußere und innere Erfahrung. Bekanntlich kann sich nicht jedes Element mit jedem beliebigen andern zu einem Körper verbinden, der andere Eigenschaften besitzt, als seine Bestandteile. „Vorzugsweise vereinigen sich diejenigen Körper miteinander, welche die geringste Ähnlichkeit miteinander haben, welche Gegensätze zu einander darstellen".*) Je differenter die Stoffe sind, je größer der Gegensatz

*) Lehrbuch der Chemie von Dr. Otto. Braunschweig. Vieweg & Sohn. S. XI.

zwischen denselben ist, desto energischer erweist sich die chemische Aktion. Der qualitative Gegensatz der Elemente ist also nach dem Zeugnis der Erfahrung die reale Bedingung der Wechselwirkung. Wasserstoff und Sauerstoff sind Elemente von entgegengesetzter Qualität. Wenn nun beide sich durchdringen, eins werden, so ergiebt sich etwas ganz Neues, es tritt eine wirkliche Veränderung ein, die gleichwohl keineswegs auf einer Umwandlung der ursprünglichen Qualität der Elemente beruht, da die letzteren aus jeder Verbindung stets wieder als dieselben hervorgehen. Aber in den Elementen und für dieselben muß bei der Durchdringung etwas vorgegangen, es muß etwas geschehen sein, was über eine bloße Modifikation der räumlichen Gruppierung der Atome hinausgeht, weil die Elemente in ihrer Einheit (als Wasser) ihre frühere Wirkungsweise fallen gelassen und eine völlig andersartige angenommen haben. Schon dieses Beispiel kann zeigen, wie sehr Herr Dr. Dittes sich irrt, wenn er die Möglichkeit alles wirklichen Geschehens an die Möglichkeit einer wirklichen Störung (Veränderung) der einfachen Qualitäten geknüpft glaubt. Was denn nun eigentlich in den Elementen und für dieselben sich ereignet, sagt uns die heutige Chemie nicht. Wahrscheinlich fanden wir schon vorhin das Vorhandensein innerer Zustände in den immateriellen Teilchen selbst der toten Massen; ob auch über die Entstehung solcher Zustände im allgemeinen eine Erkenntnis sich gewinnen läßt, muß der weitere Verlauf unserer Überlegungen klarstellen.

Gewiß wird es der Leser nach dem Gesagten nicht befremdlich finden, daß Herbart das wirkliche Geschehen, mithin auch die Empfindung, auf das Zusammen entgegengesetzter Qualitäten zurückzuführen sucht. Die Annahme eines Gegensatzes zwischen den einander durchdringenden Realen ist eben unter allen möglichen die einzige, von welcher man bei der Erklärung des wirklichen Geschehens mit Aussicht auf Erfolg ausgehen kann.

Doch wie soll man sich den Gegensatz zwischen einfachen Wesen vorstellen? Nach dem Muster der Beziehungen, welche uns bei der Vergleichung einfacher Empfindungen zum Bewußtsein kommen. „Denn an das Beispiel sinnlicher Empfindungen müssen wir uns immer wenden, wenn wir uns das deutlich machen wollen, was wir von übersinnlichen Qualitäten dann denken, wenn wir sie mit jenen unter den gemeinsamen Begriff der Qualität zusammenfassen" (Lotze a. a. O. S. 54). Die vergleichende Betrachtung mehrerer Empfindungen

desselben Sinnes läßt Grade der Verwandtschaft und des Gegensatzes erkennen. Unstreitig ist der Gegensatz zwischen Schwarz und Weiß von weit schrofferer Art, als der zwischen Grau und Weiß; das Graue wieder kann dem Weißen mehr oder weniger verwandt sein. Ebenso ist Blau dem Roten mehr entgegengesetzt (weniger ähnlich, verwandt), als Violett. „So nun sollen die Qualitäten A und B gedacht werden, daß dem A irgend ein drittes C mehr oder weniger entgegen sein könnte, als B“ (Herbart, Metaphysik. § 232). Jedes Realwesen erlaubt mithin, wenn es mit einem andern verglichen wird, die Unterscheidung — nur nicht die Trennung — dessen, was dem andern gleich und entgegengesetzt sei. Denn größere Verwandtschaft deutet auf ein Überwiegen des Gleichen, entferntere Verwandtschaft auf ein Vorherrschen des Entgegengesetzten hin.*) Man kann demnach, ohne der Einfachheit der Qualitäten zu nahe zu treten, zwei Reale A und B beziehungsweise durch a + b und a — b darstellen, um das Verhältnis des Gegensatzes, der zwischen ihnen stattfindet, zu veranschaulichen.

5. Bevor wir nun zur Beantwortung der entscheidenden Frage übergehen: „Hat das Zusammen der Seele mit andern Wesen von entgegengesetzter Qualität notwendig ein Geschehen zur Folge, das in den gegebenen Zuständen des Bewußtseins, den Empfindungen, sich wiedererkennen läßt?“ — wollen wir einen kurzen Rückblick werfen auf den Gang der bisherigen Untersuchung. Das zu lösende Problem war die Entstehung der Empfindung. Die Empfindung ist gegeben als ein qualitativ bestimmter Zustand, als ein Vorgang, ein Ereignis des Bewußtseins. Wirkliche Ereignisse müssen möglich sein und bei dem thatsächlichen Zusammentreffen ihrer Bedingungen notwendig stattfinden. Der theoretischen Philosophie ist nun die Aufgabe gestellt, jene Bedingungen aufzusuchen und den Beweis zu führen, daß aus ihnen mit Notwendigkeit ein Geschehen nach Art der Empfindungen sich ergebe. Beim Beginne einer Denkbewegung, die auf dieses Ziel gerichtet ist, läßt sich die Erreichbarkeit des letzteren natürlich noch gar nicht übersehen.

Die Bedingungen der Möglichkeit der Empfindungen, wie überhaupt aller inneren Zustände, alles wirklichen Geschehens, werden auf

*) Der Ausdruck „chemische Verwandtschaft“ ist darum nicht wohl geeignet zur Bezeichnung des Vereinigungsstrebens der Elemente, weil die Energie dieses Strebens wächst mit der zunehmenden Differenz der Stoffe. Vgl. Otto. Lehrbuch der Chemie. S. XI. XV.

folgende Weise gefunden. Ein Reales kann nicht für sich allein die Ursache seiner Zustände sein, also ist zur Erklärung des wirklichen Geschehens Wechselwirkung zwischen mehreren Realen anzunehmen. Wechselwirkung ist nicht denkbar zwischen gleichen oder disparaten Wesen, also muß man zur Voraussetzung eines qualitativen Gegensatzes übergehen. Der Gegensatz kann sich nicht geltend machen im Außereinander der Wesen, also nur im Zusammen. Das Zusammen der Seele mit anderen, ihr entgegengesetzten Wesen ist also die Bedingung des Empfindens, ohne welche dasselbe unter keinen Umständen stattfinden kann; und da kein anderer Weg zur Erklärung der Empfindung offen steht, so ist schon jetzt die Folgerung erlaubt: Die Seele muß in dem bestimmten Zusammen innere Zustände erleben. Diesen indirekten Beweis für die Entstehung innerer Zustände aus dem Zusammen von Realen mit entgegengesetzter Qualität wird jeder anerkennen müssen, der nicht in Widersprüchen oder Halbheiten stecken bleiben will. Vgl. Flügel. Zeitschr. f. ex. Ph. XIV. S. 61 ff. Das Ergebnis des indirekten Beweises läßt sich nun auch auf synthetischem Wege verdeutlichen und a priori als notwendig erkennen.

Irgend etwas muß geschehen, irgend eine Veränderung wird notwendig, wenn Entgegengesetztes sich zusammenfindet; und zwar bietet sich zunächst der Gedanke dar, daß die zusammengefaßten, in eins verschmolzenen Elemente sich gegenseitig abändern, bis sie einander gleich geworden sind, wie zwei Farbenlösungen, welche, sobald man sie untereinandermischt (zusammenbringt), ihre Eigentümlichkeit opfern und zu einem Mittleren sich vereinigen. Wenn aber schon entgegengesetzte Bewußtseinsinhalte (Empfindungen, Vorstellungen) bei ihrem Zusammentreffen eine solche Ausgleichung der Gegensätze verschmähen, so gilt dasselbe erst recht von einfachen Wesen. Diese sind unveränderlich, nur vergleichungsweise gestatten sie die Unterscheidung von gleichen und differenten Bestandteilen, und der Erfolg ihrer Ineinssetzung kann unmöglich dem Resultat der Zusammenfassung von a + b und a — b entsprechen. Die Realen bleiben, was sie sind; an dieser Überzeugung halten wir fest. Also geschieht nichts in dem Zusammen von Wesen? Ein derartiges Zusammen hat überhaupt kein Geschehen zur Folge? So meint Lotze (a. a. O. S. 59), der in dem „Zusammen“ Herbarts nichts anderes finden kann als die ungestörte Fortdauer dessen, was seiner Natur nach gegen jede drohende Störung unangreifbar ist. Lotze macht nämlich ein Geschehen

Veränderung des Realen) zur *Voraussetzung* des *wirklichen Geschehens* (der inneren Zustände), was wir für durchaus unzulässig halten, da das Denken uns nur gebietet, das Geschehen auf das *Sein* zurückzuführen. Außerdem beruht die Behauptung, es könne *nichts* geschehen, weil ein Geschehen *bestimmter Art* nicht eintrete, ganz offenbar auf einem Trugschlusse. Wenn es feststeht, daß das Zusammen von Entgegengesetztem *irgend eine Veränderung* unvermeidlich macht,*) wenn diese Veränderung in dem Zusammen von Wesen nicht die *Wesen* selbst betreffen kann, so muß das Zusammen von *Wesen* eben ein *anderes* Geschehen, als das zunächst erwartete zur Folge haben. Reale Wesen von entgegengesetzter Qualität *können nicht* in ein Mittleres zusammenfließen, darum *sollten sie auch nicht ineinander* sein; denn mit dem Ineinander entgegengesetzter Elemente ist die *reale Zumutung* zu gegenseitiger *Abänderung* ausgesprochen. Die Einheit, d. h. das Ineinsgesetztsein, das Zusammen, schließt den Gegensatz aus; der Gegensatz widerstrebt der Einigung. Wäre das wirkliche Geschehen nicht *gegeben*, wüßten wir nicht, daß es *nur* seinen Ursprung haben kann in dem erwähnten Zusammen, so dürfte man annehmen, Wesen entgegengesetzter Art *würden nicht* ineinander eindringen. Es geschieht dennoch; und nun müßten die Realen entweder nicht *entgegengesetzt*, oder nicht unveränderliche *Wesen* sein, wenn sie der Ineinssetzung sich nicht *widersetzen* sollten, wenn nicht jedes *reagieren* sollte gegen die Anforderung zur Abänderung, die von dem andern ausgeht. Indem ein Reales *gegen* ein anderes seine Qualität behauptet, *sich selbst erhält*, ist es eben *thätig* gegen das andere, befindet es sich in einem *Reaktionszustande*, der *nicht* stattfinden würde, wenn das *Zusammen* nicht eingetreten wäre. Der Begriff des *Zustandes* entspricht allein den beiden nicht abzulehnenden Forderungen, die sich aus dem Gedanken der Ineinssetzung mehrerer Wesen von entgegengesetzter Qualität ergeben, daß nämlich

1. etwas *geschehen* müsse auf Grund dieser Ineinssetzung, und daß

2. die Realen selbst *nicht* in die Veränderung hineingezogen werden dürfen und können. „Denn: wo ein Zustand entsteht, ist etwas

*) Wer das leugnet, für den hat unsere Deduktion keine Beweiskraft; man wird aber dem Gedanken doch nicht ausweichen können, daß das wirkliche Geschehen begründet sein *müsse* in dem Zusammen entgegengesetzter Qualitäten.

geschehen, und was geschieht, läßt gleichwohl die Qualität der Wesen unberührt fortbestehen.“ *Volkmann*, a. a. O. § 23. Ein *wirklicher* Zustand eines realen Wesens kann nur ein nach Art und Intensität *bestimmter* Zustand sein. Bestimmte Zustände also, bestimmte Thätigkeitsweisen sind der *notwendige* und unausbleibliche Erfolg, den das Zusammen entgegengesetzter Qualitäten herbeiführt.

Was von *jedem* Realen gilt, das muß selbstverständlich auch in Bezug auf die *Seele* zutreffend sein. Auch die Seele wird sich der Ineinssetzung mit anderen, gleichartigen Wesen *widersetzen*, sie wird jeder drohenden Störung *handelnd* entgegentreten, durch ihr Gegenwirken *sich selbst erhalten*. Als solche Leistungen, Bethätigungsweisen, Rückwirkungen der Seele nun kennen wir aus der *Erfahrung* die *Empfindungen*, deren Entstehung mithin in der That *im allgemeinen* in der *Herbartschen* Metaphysik ihre Erklärung findet. Im allgemeinen; denn freilich erfahren wir durch *Herbart* nicht, warum die Seele gerade so und nicht anders qualifizierte Zustände hat (rot, süß u. s. f.). Das hängt ohne Zweifel von ihrer Qualität ab, die wir nicht kennen; ein anderes Wesen würde unter denselben äußeren Verhältnissen andere Zustände erleben. Daß die Seele, indem sie gegen Wesen entgegengesetzter Art reagiert, sich selbst erhält, *Farben* sieht, *Töne* hört, *Druck* und *Wärme* fühlt: das wissen wir nur aus der *Erfahrung*. Eine allgemeine und abstrakte Deduktion kann darüber keinen Aufschluß geben. Die Metaphysik hat ihre Schuldigkeit gethan, wenn sie der Psychologie und der Naturphilosophie den Begriff des Thätigkeitszustandes überliefert, eines Zustandes, der nach Art und Intensität verschieden ist je nach der Verschiedenheit der einander durchdringenden Qualitäten. Zudem kommen die elementaren, streng *einfachen* Selbsterhaltungen der Seele *als solche* uns gar nicht zum Bewußtsein, da jede einzelne Empfindung sich schon als ein aus zahlreichen Elementen hervorgegangener *Gesamtzustand* darstellt. Vgl. *Volkmann*, a. a. O. § 32. Wir müssen damit zufrieden sein, daß *Herbart* die Bedingungen exakt und vollständig nachgewiesen hat, die durchaus zu erfüllen sind, wenn die Empfindung auch nur möglich sein soll; und daß seine Deduktion a priori ein *Geschehen* erwarten läßt, welches man in den *gegebenen Zuständen des Bewußtseins*, den Empfindungen, leicht wiedererkennt.

Herr Professor *Strümpell*, äußert in seiner „Psychologischen Pädagogik“, S. 99: „Über die Entstehung der ersten Ereignisse und

Zustände in der Seele . . . können wir uns keine Denkweise in Begriffen zusammenstellen, worin dieser Vorgang erkannt würde." Man kann das in dem eben bestimmten Sinne zugeben, ohne sich in der Wertschätzung der Herbartschen Theorie irgendwie beirren zu lassen. Strümpell selbst bekennt (a. a. O.), „daß die Seele nicht imstande ist, selbst und allein durch sich den Anfang ihrer Geschichte in sich zu beginnen, sondern daß dazu die Mitwirkung anderer Wesen nötig ist." — Gewiß; aber nach unserer Ansicht muß man ebenso unbedingt zugeben, daß die Seele jene notwendige „Mitwirkung" nur von solchen Wesen erfahren kann, die mit ihr zusammen sind. Ferner ist anzuerkennen, daß, „wenn man Entgegengesetztes zusammen denkt, der Gedanke einer Veränderung, eines Geschehens notwendig wird, in dem der Gegensatz zum Ausdruck kommt," und daß dies Geschehen eben ein Thun der einfachen Wesen ist, oder ein Thätigkeitszustand, in welchen sie sich gegenseitig versetzen. Und nur das werden wir Herrn Prof. Strümpell einräumen, daß Herbart nicht bewiesen hat und nicht beweisen konnte, warum das wirkliche Geschehen in der Seele die Form gerade so und nicht anders qualitativ bestimmter Empfindungen annehmen mußte.

Kaum zu erwarten ist nach allem Vorhergegangenen die Frage: Wo bleibt die erfahrungsgemäß gegebene qualitative und quantitative Verschiedenheit der Empfindungen einer Seele, da sie doch alle Selbsterhaltungen einer einfachen, unveränderlich sich gleichbleibenden Qualität sind? — Die Antwort ergiebt sich mit zwingender Notwendigkeit aus den dargelegten Prämissen. Die Empfindungen sind der Ausdruck des Gegensatzes mehrerer Realwesen, die einander durchdringen; folglich bedingt Verschiedenheit des Gegensatzes auch eine entsprechende Verschiedenheit des Gegenwirkens, also der Empfindungen. Die Seele wird also in der Wechselwirkung mit andern und andern Wesen auch andere und wieder andere Empfindungen erleben. Sie hat ja nicht von Haus aus die Kraft, allen drohenden Störungen durch Empfindungen zu begegnen; wäre das der Fall, so könnte man glauben, sie werde die ihr eigentümliche Kraft auch stets in derselben Weise bethätigen, möge die Anregung zur Thätigkeit nun kommen, woher sie wolle. Allein der Begriff eines ursprünglichen Kraftwesens, eines Wesens nämlich, in dessen Natur es liegt, zu wirken, ist ungereimt. Die Seele wird zur Kraft, ganz und ungeteilt, wie sie ist, wenn und sofern sie in ein Zusammen mit anderen Wesen von entgegengesetzter

Qualität sich verwickelt sieht; und da der Gegensatz der in eins gesetzten Wesen die reale Voraussetzung des Gegenwirkens ist, so muß die Seele gegen qualitativ verschiedene Wesen auch in verschiedener Weise reagieren.*) J. H. Fichte bemerkt zu der Herbartschen Erklärung der Verschiedenheit der Empfindungsinhalte: „An sich und unabhängig von der Konsequenz der hier beurteilten Lehre finden wir diese Erklärung richtig. Noch mehr: wir erkennen in ihr die einzig wahre Grundlage zu einer Theorie der Empfindung" (Anthropologie. 2. Aufl. S. 164). „Aber" — setzt Fichte hinzu — „eine ganz andere Frage ist es, ob damit nicht gegen den Begriff der „strengen" Unveränderlichkeit und Einfachheit des Seelenwesens verstoßen werde, ob dieser Begriff damit nicht aufgegeben oder eigentlicher noch erweitert sei." Nun, will jemand die Seele selbst veränderlich nennen, weil sie unter verschiedenen Umständen verschieden wirkt, so mag er das thun. Und wirklich ist ja auch in gewissem Sinne ein anderes die Seele, die eine reiche Geschichte durchlebt hat, und wieder ein anderes die Seele, welche eben erst den Lauf ihrer Entwicklung antritt. Aber es gäbe gar keine Entwicklung des Geistes, keine zusammenhängende Geschichte des Ich, wenn die einfache Qualität der Seele bei allem Wechsel ihrer Beziehungen zu anderen Wesen, deren Ausdruck eben die Empfindungen sind, nicht unverändert erhalten bliebe. Man könnte vielleicht das Wort „Unveränderlichkeit" vermeiden und mit Fichte (a. a. O.) der Seele Beharrlichkeit (in der Behauptung ihrer ursprünglichen Qualität, der ihr eigenen Natur) im Wechsel (ihrer Beziehungen und damit auch ihres Zustandes, ihrer Thätigkeit) zuschreiben. Äußerungen Herbarts wie die folgenden: „Die Wirklichkeit des Geschehens ist für das Sein schlechthin Nichts; für das Seiende, so wie es an sich ist, darf nicht das geringste geändert werden; es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn das, was wir Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmaßte" u. s. f. — haben bei manchen das Mißverständnis erweckt, als betrachte Herbart die Seele lediglich als den ruhenden, ewig gleichen Tummelplatz der wechselnden inneren Zustände. Selbst

*) Vgl. Herbart a. a. O. § 236.
Flügel in Reins Studien, a. a. O. S. 5. Dort wird auch auf eine zustimmende Äußerung Lotzes hingewiesen. Vgl. auch Flügel, Spekulative Theologie. 1881. S. 309 ff.

Lotze (a. a. O. S. 535) erhebt den Vorwurf, nach der Herbartschen Psychologie sei die Seele, wenn überhaupt, so doch nur einmal thätig. Gegen die Reize, die von außen kommen, behaupte sie sich durch Erzeugung der einfachen Empfindungen; aber von da an sei sie völlig passiv geworden und lasse sich ihre inneren Zustände thatlos über den Kopf wachsen. — Aber diese Deutung ist durchaus irrtümlich und widerspricht entschieden den Grundbegriffen der Herbartschen Psychologie, deren Lehren (dies sei insbesondere mit Bezug auf Herrn Dr. Dittes gesagt) man im Zusammenhang erwägen, aber nicht nach dem Buchstaben des Vortrags und nach einzelnen Sätzen, die in ihrer Isolierung einer falschen Auslegung leicht ausgesetzt sind, beurteilen soll. Wenn wir sagen: die Qualität der Seele bleibt bei allem Wechsel der inneren Zustände stets dieselbe —, so hindert uns das doch nicht, der Bemerkung Lotzes (a. a. O. S. 61) zuzustimmen: „Um der drohenden Störung A durch die Selbsterhaltung a, der andern B durch eine andere b begegnen zu können, muß die Seele etwas davon merken, daß jetzt A und nicht B, oder B und nicht A, ihre Thätigkeit herausfordert.“ Gewiß muß die Seele nach Herbarts Lehre etwas davon merken; denn sie selbst ist es doch, die den Angriff erleidet, sie selbst reagiert gegen die Störung. Die Seele empfindet, denkt, will, wünscht, hofft und fürchtet. Die Seele wird sich bei der Vergleichung mehrerer Vorstellungen der Beziehungen derselben bewußt. Die Seele erlebt ein Gefühl der Lust oder Unlust, sobald sie vorstellend auf eine gewisse Weise sich bethätigt u. s. f. Herbart sagt (Lehrbuch zur Psychologie. § 10): „Vorstellungen werden Kräfte, indem sie einander widerstehen.“ Denselben Gedanken kann man, ohne auch nur im mindesten von dem Geiste der Herbartschen Psychologie abzuweichen, auch so ausdrücken: Die Seele erfährt, indem sie gleichzeitig mehrere und zwar entgegengesetzte Inhalte vorstellt, in sich die Nötigung, ihre vorstellende Thätigkeit nach einer bestimmten Richtung hin zu modifizieren. — Das alles versteht sich nach den Principien der Herbartschen Psychologie ganz von selbst. Weil aber Herbart, der eine solche Verkennung seines wahren Standpunktes schwerlich vorausgesehen, nicht auf jeder Seite seiner Psychologie ausdrücklich sagt, daß in all ihrem Thun die Seele selbst nach ihrer ganzen Qualität es ist, welche wirksam ist; weil er zuweilen (so z. B. indem er die Gefühle „Zustände der Vorstellungen“ nennt) den Ausdruck wirklich verfehlt; weil er von den Vorstellungen als den wahren Kräften der Seele

redet, da er, was auch von Lotze und J. H. Fichte nicht geleugnet wird, scharfsinnig und richtig erkannt hat, daß die vorstellende Thätigkeit der Seele die Bedingung der Gemütsbildung und der Entwicklung des Charakters ist; weil er (was übrigens von anderen Psychologen doch auch geschieht und sich schwerlich vermeiden läßt) die Vorstellungen einander hemmen, fördern, reproduzieren läßt — so wird ihm vorgeworfen, nach seiner Lehre lasse die Seele sich ihre inneren Zustände thatlos über den Kopf wachsen. Es scheint für manche Leser ganz außerordentlich schwer zu sein, über den Buchstaben des Vortrags hinweg in den eigentlichen Sinn der Herbartschen Psychologie einzudringen. Im Jahre 1844 schrieb Drobisch: „Ob die Ausdrücke Störungen und Selbsterhaltungen hier, wo nichts gestört wird und keine Möglichkeit der Störung, d. h. der Veränderung gegeben ist, angemessen seien, läßt sich in Zweifel stellen; sie können wenigstens Mißverständnisse veranlassen, und wirklich haben sie die meisten von Lotzes Einwürfen verschuldet, der sich mehr an den Namen, als an die Sache hielt“ (a. a. O. S. 54). Genau dasselbe könnte man noch heute von vielen Gegnern Herbarts sagen. Wir wundern uns fast darüber, daß das Wort „Selbsterhaltung“ nicht schon längst ein anderes Mißverständnis „verschuldet“ hat, dessen Spuren u. a. in einer gerade in diesem Zusammenhange sehr interessanten Bemerkung J. H. Fichtes anzutreffen sind. Herbart nennt nicht selten (z. B. Lehrbuch der Psychologie. § 155) die Selbsterhaltungen der Seele einfache Vorstellungen, und zwar mit Recht, da die Empfindungen als relativ einfache Vorstellungen in der Seele fortdauern. Daß er aber unter dem wirklichen Aktus der Selbsterhaltung nur das Empfinden versteht, ist an der entscheidenden Stelle (a. a. O. § 236) klar ausgesprochen. Nun heißt es bei Fichte (a. a. O. S. 162): „Wäre Vorstellen in der That nichts anderes, als das Ankämpfen gegen eine von außen erregte Störung, so müßte fürwahr davon im Selbstgefühle der Seele irgend eine Spur sich ankündigen: das Bewußtsein einer Hemmung und endlich einer Überwindung des ihr auferlegten Zwanges. Das gerade Gegenteil von dem allen findet statt. Beobachten wir unbefangenen Sinnes, wie dem menschlichen Geiste zu Mute sei im — unwillkürlichen Vorstellen, im freien Waltenlassen der Phantasie, so ist es im Gegenteil der Ausdruck behaglicher Genüge, ungehemmter Freiheit, der im Seelenleben während dieser Zustände

sich ankündigt." — Das hat nun Herbart davon, daß er von „Störungen" redet und die „Selbsterhaltungen" der Seele Vorstellungen nennt! Einen solchen Unsinn trägt ein geachteter und gewissenhafter Denker vor, der Herbart wohlwollend beurteilt, und dessen ganzes Leben der Bearbeitung philosophischer Probleme gewidmet war. Es braucht kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß wir im Zustande des Empfindens uns keineswegs einer „ungehemmten Freiheit" erfreuen, indem wir vielmehr gebunden sind an das Äußere, das uns zwingt, es gerade so und nicht anders, oft genug auch gerade jetzt und nicht früher oder später wahrzunehmen. Wir hätten viel eher einen anderen Einwurf erwartet. Nach der Darstellung Herbarts geht jede Empfindung gleichsam aus einem Kampf der Seele um ihre Existenz hervor. „Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, so daß sie gar nicht eintritt." Die Betrachtung eines Gemäldes, das Lauschen auf die Klänge der Musik hinterläßt in uns aber doch durchaus nicht den Eindruck, als ob die Seele eben jetzt mühsam um ihre Existenz ringen, Kraft anwenden müsse, um sich in ihrer Eigenart zu behaupten. Folglich — wollen wir uns recht fest an die Worte „Störung" und „Selbsterhaltung" anklammern und kühn den Satz aussprechen: Die Herbartsche Theorie taugt nichts, denn sie widerspricht der Erfahrung! — Das Mißverständnis wird vermieden, wenn man die Wechselwirkung der Wesen als ein Sichwidersetzen gegen die Ineinssetzung mit qualitativ entgegengesetzten Realen darstellt. Selbsterhaltung, Reaktion gegen eine angedrohte Störung ist sehr verschieden von bewußtem Kampf und gefühlter Anstrengung. Bewußtsein und Gefühl davon kann nur statthaben in einem bereits ausgebildeten Wesen unter vielen geordneten Zuständen. Wo das nicht vorhanden ist, ist auch in dem Wesen nichts vorhanden, worauf sich die Selbsterhaltung als Leiden oder Anstrengung beziehen sollte. Übrigens kann die Seele die Notwendigkeit, gegen ein anderes Wesen zu reagieren, doch auch recht eigentlich „störend" empfinden; grelles Licht und betäubender Klang gehören hierher. Der Beschaffenheit unseres Nervensystems, welches jedes Zusammen der äußeren Dinge mit der Seele vermittelt, scheint die Seltenheit solcher Erfahrungen zugeschrieben werden zu müssen. Wenigstens zeigt sich in gewissen Krankheiten die Reizbarkeit der Seele derart gesteigert, daß sie einen auch nur einigermaßen starken Sinneseindruck kaum erträgt und es allerdings den Anschein gewinnt, als müsse sie die äußerste Kraft anwenden zur Wahrung ihrer Natur.

Über einige Vermutungen, welche Herbart in dieser Beziehung ausgesprochen hat, vgl. Psychologie als Wissenschaft. II. § 159.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, Herbarts Theorie vom wirklichen Geschehen zu ergänzen und zu verbessern. Auf einen derselben wollen wir zum Schluß noch einige Rücksicht nehmen. Die Seelenlehre Lotzes ist derjenigen Herbarts in manchen Punkten verwandt. Nach Lotzes Erklärung ist die Seele ein immaterielles, einheitliches, unteilbares Wesen (a. a. O. S. 471 ff.).*) Die Empfindungen betrachtet er als Leistungen, Thätigkeiten, Rückwirkungen der Seele, die in ihrer Art und Form der Art und Form der „Störung" entsprechen (S. 60). Mit der Einheit eines Wesens A kann er das gleichzeitige Bestehen verschiedener Zustände a b c nicht unverträglich finden, die dem A durch Einwirkung verschiedener Bedingungen in demselben Augenblicke aufgenötigt werden (S. 370). — So weit ist volle Übereinstimmung mit Herbart vorhanden. Nun aber beginnt die Abweichung. Lotze erklärt (S. 61): „Es ist ganz unmöglich, aus der Erklärung des Weltlaufes die innere Veränderlichkeit des Realen ganz zu entfernen; wäre es ausführbar, sie aus der Betrachtung der Außenwelt zu verbannen, so würde sie um so unvermeidlicher dem Wesen desjenigen Realen sein, für welches diese Außenwelt Gegenstand der Wahrnehmung ist." Und warum für die Seele unvermeidlich? Weil die Empfindungen „Thätigkeiten oder Rückwirkungen der Seele sind, die nicht einem unveränderlichen, sondern nur einem veränderlichen Wesen möglich sind" (S. 60). Inwiefern? „Nicht eine bloß drohende, sondern nur eine wirksam gewesene Störung kann den Grund der bestimmten Rückwirkung enthalten, die in jedem Augenblicke mit Ausschluß vieler der Seele ihrer Natur nach gleich möglichen erfolgt; die Seele muß etwas davon merken, daß jetzt a und nicht b ihre Thätigkeit herausfordert; sie muß also selbst in beiden Fällen leiden und in dem einen anders als in dem andern. Diese ihr eigene Veränderung, denn es wäre nutzlos, leugnen zu wollen, daß verschiedenartiges Leiden nicht ohne verschiedenartige Veränderung des Leidenden denkbar ist, kann nicht durch die bloße Veränderung der Relationen der an sich unveränderten Seele zu andern Elementen ersetzt werden." — Also darum, weil die Seele etwas davon merkt, daß jetzt a und nicht b, oder b und nicht a, ihre

*) Doch nimmt Lotze diese Einheit nicht streng, und die Selbständigkeit hebt er zuletzt ganz auf.

Thätigkeit herausfordert (und sie merkt es ganz gewiß, indem sie gegen Ätherschwingungen durch Lichtempfindungen, gegen Schallwellen durch Tonempfindungen reagiert); weil der Seele unter verschiedenen Umständen verschiedene Zustände „aufgenötigt“ werden, darum muß ihre Qualität veränderlich sein? Wir gestehen offen, daß uns jedes Verständnis für die Beweiskraft dieser Argumentation fehlt. Ja, es will fast scheinen, als stehe Lotze hier nicht im Einklang mit sich selbst. Denn wenn „verschiedenartiges Leiden“ nicht ohne „verschiedenartige Veränderung“ des Leidenden denkbar ist: wozu dann noch die Annahme der Einwirkung verschiedenartiger Bedingungen? Verändert sich die Seele durch den Einfluß von R, so muß sie ja wohl durch den nächsten Angriff desselben R in anderer Weise ihre Thätigkeit herausgefordert sehen: Ist es aber der Seele möglich, gleichzeitig unter Einwirkung verschiedener Bedingungen verschiedene Zustände zu erleben, so ist zur Erklärung der Verschiedenheit dieser Zustände die Voraussetzung verschiedenartiger Veränderung des Seelenwesens völlig überflüssig, also verwerflich. — Bemerkenswert ist auch, daß Lotze das „Davonmerken“ sofort als „Leiden“ faßt und das „Leiden“ ohne weiteres mit einer „Veränderung“ des Leidenden zusammenfallen läßt, mit der Bemerkung, es sei nutzlos, die unauflösliche Verknüpfung von „Leiden“ und „Veränderung des Leidenden“ leugnen zu wollen. Alle diese Erklärungen sind so unbestimmt und vieldeutig, daß wir darin nur das Bekenntnis einer subjektiven Überzeugung, nicht aber den Ausdruck einer objektiv begründeten Erkenntnis erblicken können. Es ist eine durch nichts bewiesene, in logischer und empirischer Hinsicht sehr bedenkliche Behauptung, die Empfindungen seien nur denkbar als Leistungen eines „veränderlichen“ Wesens. Ja, die Theorie Lotzes läßt in ihrer Konsequenz wirkliche Leistungen, Bethätigungen der Seele als ganz unmöglich erscheinen. Lotze meint, nicht eine bloß drohende, sondern nur eine wirksam gewesene Störung (Veränderung) könne den Grund der bestimmten Rückwirkung enthalten, die in jedem Augenblicke mit Ausschluß vieler der Seele ihrer Natur nach gleich möglichen erfolgt. Warum sollte aber und wie könnte die Seele überhaupt noch rückwirken, wenn sie erst die Störung „wirksam werden“, d. h. sich selbst verändern, umbilden läßt? Von einer Rückwirkung, einem Widerstande der Seele gegen ein Wesen, das eine Veränderung ihrer Qualität herbeizuführen strebt, haben wir wohl einen Begriff; von einer Seele jedoch, die sich der „Störung“ passiv, leidend gegenüber verhält, darf man „Rückwirkungen“ gar nicht erwarten.

Gleichwie Herbart wirklich nachgewiesen hat, daß die Empfindungen, soll auch nur ihre Möglichkeit einleuchten, zurückgeführt werden müssen auf die Wechselwirkung der Seele mit anderen Wesen, so glaubte Lotze, nach unserer Ansicht ohne hinlänglichen Grund, in der Veränderlichkeit des Seelenwesens eine weitere Bedingung der Möglichkeit des Empfindens zu erkennen. An dem Begriff der qualitativen Veränderung nahm er keinen Anstoß, weil er ein Anhänger des Monismus war. Nach seiner Überzeugung ist eine Einwirkung der Elemente aufeinander „nur möglich, wenn wir sie alle nur als unselbständige, stets aufeinander bezogene Modifikationen eines einzigen wahrhaft seienden Wesens betrachten“ (Grundriß der Psychologie. § 78. Metaphysik. 6. Kap. Vgl. dazu Flügel, Zeitschr. f. ex. Ph. VIII. S. 36 ff.). Unsere Meinung aber, es könne nicht bewiesen werden, die Seele müsse in der Wechselwirkung mit anderen Wesen Rückwirkungen in der Form der gegebenen Empfindungen (Farbe, Ton, Geruch u. s. f.) ausüben, wird von ihm geteilt. Es heißt in seiner Metaphysik, S. 510: „Es ist nicht bloß unmöglich zu sagen, warum Ätherwellen als Licht empfunden werden müssen; sondern auch, wenn diese Thatsache als Anfangspunkt gegeben wäre, könnte keine Theorie den Nachweis führen, daß dieselbe Seele nur folgerecht Schallwellen als Töne, andere Einwirkungen als Geschmack oder Geruch wahrnehmen müsse.“ Lotze folgert daraus (a. a. O. S. 536), es gebe ebenso viele aufeinander gar nicht zurückführbare Urvermögen der Seele, als sie einzelne voneinander verschiedene Empfindungen besitze. So verdeckt er die allgemeine Unwissenheit in diesem Punkte durch ein Wort und gerät zudem aufs neue in Widerspruch mit seiner eigenen Lehre, wonach die Seele unter Einwirkung verschiedener Bedingungen gleichzeitig auch verschiedene Zustände in sich ausbilden kann. Vgl. Flügel in Reins Studien a. a. O. S. 6. — Wir können demnach nicht finden, daß Lotze glücklich gewesen sei in dem Bemühen, die Theorie Herbarts über sich selbst hinauszuführen, zu ergänzen und zu verbessern.

C. Die Einwürfe des Herrn Dr. Dittes gegen Herbarts Lehre vom wirklichen Geschehen.

Wir haben bei der Beleuchtung der Herbartschen Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen wiederholt auf zustimmende oder

tadelnde Bemerkungen Lotzes und J. H. Fichtes Bezug genommen, Herrn Dr. Dittes dagegen nur im Vorbeigehen erwähnt. Es mag das manchem Leser seltsam erschienen sein; der Grund jedoch, der uns zu diesem Verhalten bestimmte, läßt sich mit wenigen Worten sagen. Die Bedenken, welche jene beiden Philosophen (besonders Lotze) gegen Herbarts Metaphysik und Psychologie aussprechen, sind fast immer beachtenswert und belehrend; von der Kritik des Herrn Dr. Dittes aber wußten wir ein Gleiches nicht zu sagen. Dieselbe ist so unfruchtbar wie nur immer möglich, und es läßt sich aus ihr schlechterdings weiter nichts lernen, als daß ihr Verfasser Herbart nicht verstanden hat. Herr D. macht nicht einmal einen Anlauf zur Widerlegung Herbarts; dessen bedarfs nicht, denn die Absurdität der Herbartschen Theorie ist gar zu augenscheinlich. Der bekannte „denkende Leser" hat, nachdem ihm längere Citate aus Herbarts Lehrbuch zur Psychologie und aus dem großen Werke über Metaphysik vorgelegt worden sind, sehr bald die „wahre Meinung Herbarts vom Geschehen überhaupt und vom psychischen Geschehen insbesondere" erkannt (S. 526). Und welches ist diese „wahre Meinung" Herbarts? „Wir konstatieren, daß es nach Herbarts Theorie im Gebiete des Seins, des Realen, des Wirklichen ein Geschehen überhaupt gar nicht giebt" (526). Und der „konsequente Denker" (527) Herbart schreibt trotz alledem mehrere und zwar nach allgemeinem Zugeständnis sehr bedeutende, die Wissenschaft fördernde Werke über Psychologie, die Lehre vom psychischen Geschehen? Man sollte glauben, das höchst Auffallende, ja Unbegreifliche dieses Widerspruchs hätte den Kritiker zwingen müssen, noch einmal prüfend und zweifelnd zu überlegen, ob er wohl die „wahre Meinung" Herbarts auch wirklich erfaßt habe, allein davon zeigt sich keine Spur. Es ist keine angenehme Aufgabe, den Wendungen einer Kritik im einzelnen zu folgen, die einen ganz auffallenden Mangel an Sachkenntnis verrät; es soll aber geschehen, damit es nicht scheine, als lasse sich auf die Ausstellungen unsers Gegners nichts erwidern. Zunächst jedoch möchten wir auf eins hinweisen.

Herr D. lobt (526) den Stil Herbarts. Wo Herbart seiner Sache gewiß zu sein glaube, wie dies namentlich bezüglich der Fundamente seines metaphysischen und psychologischen Lehrgebäudes der Fall sei, da lasse sein Vortrag an Klarheit, Schärfe und Präcision nichts zu wünschen übrig. Da dürfe aber auch der Leser nicht drehen und deuteln, sondern er müsse Herbarts Worte nehmen wie sie

lauten und die Interpretation dem Autor selbst überlassen. — Das Lob, welches Herbart hier gespendet wird, ist wohlverdient, wie jeder Kenner Herbarts weiß. Die Warnung vor dem Drehen und Deuteln ist ganz im Sinne Herbarts, der selbst einmal (gegen Steffens und Genossen) gesagt hat, wenn wieder ein besseres Denken sich erheben solle, so müsse man sich vor allem das Laster der Deutelei abgewöhnen (Herbarts Werke. XII. S. 461). Wir teilen diese Ansicht; auch wir wollen nicht drehen und deuteln; aber wir möchten Herbart gern verstehen. Will aber jemand ein volles Verständnis des Herbartschen Systems gewinnen in der Form, die sein Meister ihm gegeben hat, so wird er wohl daran thun, die Zeit zu beachten, in welcher Herbart lebte und wirkte. Herbart hat sein System in bewußtem Gegensatz zu den damals herrschenden philosophischen Strömungen ausgebildet, und in späteren Werken namentlich findet sich eine Fülle von Bemerkungen, die nur darauf berechnet sind, gerade die Zeitgenossen aufmerksam zu machen. Dieselbe Rücksicht hat bisweilen auch seine Sprache beeinflußt und läßt uns, die wir die idealistischen Irrtümer der Fichte-Schellingschen Schule hinter uns liegen haben, wenn wir auch noch in deren Nachwehen leben, manchen Ausdruck hart und anstößig erscheinen, dessen Spitze eben gegen den absoluten Idealismus gerichtet ist. Daran wollten wir erinnern, damit man uns nicht der Deutelei beschuldige, wenn wir einmal aus dem historischen Zusammenhange heraus hinter dem zufälligen Wortlaut der Herbartschen Darstellung die wahre Meinung des Denkers zu erkennen suchen. Nun zur Sache.

Einige Sätze Herbarts, die allerdings dem Unkundigen paradox klingen, haben auf unseren Gegner anscheinend einen so niederschmetternden Eindruck gemacht, daß ihm jede Befähigung zu unbefangener, eindringender Prüfung der Herbartschen Theorie verloren ging. Eine solche Stelle wollen wir herausheben und klarstellen, wie allein sie gemeint sein kann, wenn Herbart wirklich ein Denker, und nicht ein Schwätzer war, der in seiner Metaphysik nichts mehr davon weiß, was er in seiner Psychologie vorgetragen. Herbart sagt (Metaphysik. II. § 235): „Daß nun die Begriffe des Seins und Geschehens inkommensurabel sind, daß sie eben so wenig in eine Summe zusammenpassen, wie ein Körper und seine Oberfläche, oder wie Fläche und Linie; daß es im Reiche des Seins gar keine Ereignisse giebt, noch geben kann; daß alle Triebe und Tendenzen, alle realen und

idealen Thätigkeiten, alle Einbildungen und Rückbildungen, wodurch das Reale Formen annehmen soll, die es nicht hat, immer nur den am Sinnlichen festklebenden Geist verraten, der sich noch nicht im metaphysischen Denken orientiert hat: dies und vieles andere wird vermutlich noch lange paradox klingen, weil keine philosophische Schule, ausgenommen die Eleaten, etwas gelehrt hat vom reinen Sein." — Befindet sich hiernach Herr Dr. Dittes nicht durchaus im Rechte mit seiner Behauptung (531), Herbart „negiere" ausdrücklich neben allem andern realen Geschehen auch das ideale? Zwar sagt Herbart nicht, es gebe kein reales und ideales Geschehen; sondern nur, es verrate Mangel an Orientierung im metaphysischen Denken, wenn man von einem Geschehen rede, wodurch das Reale Formen annehmen solle, die es nicht hat. Aber einem Manne, der sich auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie noch gar nicht umgesehen, niemals ein Buch von Fichte oder Schelling oder Hegel u. s. f. gelesen hätte, auch nicht einmal aus einem Kompendium der Geschichte der Philosophie historisch wüßte, welche abenteuerlichen Meinungen zur Zeit Herbarts von ernsthaften Denkern ernsthaft konnten vorgetragen und verteidigt werden: — einem solchen Manne wäre es wahrlich nicht übel zu nehmen, wenn er zu den angeführten Äußerungen Herbarts den Kopf schüttelte. Den Kopf schüttelte; denn auch die Unwissenheit kann die Behauptung noch nicht entschuldbar machen, Herbart negiere ausdrücklich alles reale und ideale Geschehen. Ist der Leser ein bescheidener Mann, durchdrungen von der Achtung, die man einem Denker schuldet, welcher nach dem Urteile aller Kenner*) (wir nennen von Nichtherbartianern nur Fichte, Lotze, Wundt, Caspari) durch seine Arbeiten ein Wesentliches beigetragen hat zur Fortbildung der Philosophie, so wird er sich sagen: „Ich verstehe Herbart nicht; die befremdlichen Worte können nicht sagen wollen, es gebe überhaupt kein reales und ideales Geschehen. Ich will mich einmal umsehen in der Geschichte der Philosophie; vielleicht komme ich so der Wahrheit auf die Spur." Und die Geschichte würde sein Vertrauen belohnen.

Den Zeitgenossen Herbarts war durch die Untersuchungen J. G.

*) Drobisch, Fortbildung der Philosophie durch Herbart. Leipzig 1876, S. 4: „Erwarten Sie von mir nicht eine Lobrede auf Herbart, deren er, jetzt allgemein anerkannt als einer der hervorragendsten Philosophen unseres Jahrhunderts, nicht bedarf."

Fichtes die Versuchung nahe gelegt, die Begriffe des Seins und des Geschehens nicht etwa, wie sichs gebührt, in die rechte Verbindung zu bringen, sondern zusammenfallen zu lassen. Fichte kennt nur ein wahrhaft Seiendes, Absolutes: das Ich. Nun ist das Ich ein Sichvorstellen, also ein Thun, ein Handeln. Sein und Bewußtsein, Realität und Denken oder Wissen sind also identisch. Fichte spricht das ganz offen aus: „Das Ich ist etwas nur, inwiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt), und es ist nichts, als was es sich nicht setzt" (— mein Sein besteht also in dem Wissen von mir selbst —). „Dadurch eben unterscheidet sich ein Ding und das ihm ganz entgegengesetzte Ich, daß das erstere bloß sein soll, ohne selbst von seinem Sein das Geringste zu wissen; im Ich aber, als Ich, Sein und Bewußtsein zusammenfallen soll, kein Sein desselben stattfinden soll, ohne Selbstbewußtsein von demselben, und umgekehrt, kein Bewußtsein seiner selbst, ohne ein Sein desjenigen, dessen es sich bewußt ist" (J. G. Fichte, Sittenlehre. 1798. S. 24). „Es giebt kein Sein, außer vermittelst des Bewußtseins" (a. a. O. Vorrede S. VII). „Das einzige Absolute, worauf alles Bewußtsein und alles Sein sich gründet, ist reine Thätigkeit" (a. a. O. XVII). — Ganz übereinstimmend äußert sich Schelling: „Weil das Ich unmittelbar durch sein Gedachtwerden auch ist (denn es ist nichts anderes, als das Sichselbstdenken), so ist der Satz: Ich = Ich = dem Satze: Ich bin ... Ist nun der Satz: Ich bin, Princip aller Philosophie, so kann es auch keine Realität geben, als die der Realität dieses Satzes gleich ist" (Schelling. System des transcendentalen Idealismus 1800. S. 63). Weiterhin spricht Schelling von einer reellen und ideellen Thätigkeit des Ich. Da heißt es z. B. (S. 138): „Sofern die ideelle Thätigkeit aufgefaßt wird als dem reellen Ich entgegengesetzte Thätigkeit, wird sie selbst reelle Thätigkeit, sie wird Thätigkeit von etwas dem reellen Ich reell Entgegengesetztem. Dieses dem reellen Ich reell Entgegengesetzte aber ist nichts anderes, als — das Ding an sich ... Das Ding an sich entsteht dem Ich durch ein (ideelles) Handeln." „Die ideelle Thätigkeit hat sich in das Ding an sich verwandelt, die reelle also wird durch dieselbe Handlung sich in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, d. h. in das Ich an sich verwandeln" (S. 140).*)

*) Zahlreiche Belege dafür, daß dergleichen noch nicht ausgestorben ist, findet

Diese wenigen Proben sinnigen Unsinns werden für den unbefangenen Leser völlig ausreichen zur richtigen Deutung der rätselhaft klingenden Worte *Herbarts*. Im Reiche des *Seins* giebt es *keine Ereignisse*, d. h. das *Seiende* **ist** kein *Prozeß*, *kein Geschehen*, *Thun*, *Handeln*, *Denken*. Das *Seiende bildet* die *Voraussetzung* alles *Geschehens*: *wäre* nichts, so würde auch *nichts geschehen*. In dem Seienden und *für* dasselbe kann wohl ein Ereignis stattfinden, aber die Gleichung: *Sein* = *Denken* = *Handeln* = *Geschehen* ist unbedingt zurückzuweisen. Es hat keinen Sinn, von einer *Verwandlung* der *idealen Thätigkeit* des Ich in *Dinge* an sich zu reden und so das Ich (das *Reale*) eine *Form des Seins* gewinnen zu lassen, die es nicht hatte.

Herr Dr. *Dittes* ist ohne Zweifel ein Kenner der Geschichte der Philosophie, denn sonst würde er nicht mit einer Kritik der metaphysischen Grundlage der *Herbart*schen Psychologie vor die Öffentlichkeit getreten sein. Es ist darum nur zu bedauern, daß in den Stunden, wo er an seinem Artikel schrieb, ihn sein Gedächtnis so ganz im Stiche ließ. *Negiert* man etwa alles *reale und ideale Geschehen*, wenn man im Gegensatze zum absoluten Idealismus die *Begriffe* des *Seins* und des *Geschehens* sorgfältig *auseinanderhält*? Leugnet man die Möglichkeit, daß die Realen *füreinander seien*, sich gegenseitig zur Thätigkeit bestimmen können, wenn man mit dem Satze: „die Wirklichkeit des Geschehens ist für das Sein schlechthin nichts“ — den absurden Gedanken zurückweist, das *Geschehen* müsse zu dem Seienden erst *hinzukommen*, damit es ein wahrhaft Seiendes *werde*? — Es ist einfach nicht wahr, daß *Herbart* „ausdrücklich“ alles *reale* und *ideale* Geschehen *negiert*; die *Herbartsche* Philosophie kennt überhaupt kein reales und ideales Geschehen als absoluten Gegensatz, wohl aber spricht sie von einem *wirklichen* und *scheinbaren* Geschehen. In der Kritik unsers Gegners reiht sich Mißverständnis an Mißverständnis. Wir heben die nachfolgenden hervor.

„Störung und Selbsterhaltung“ — heißt es gleich anfangs, 523 — „ist ein *Verhältnis*, und dieses Verhältnis ist *zwischen*, (nicht *in*) den einfachen Wesen.“*) Diese Worte beziehen sich auf den § 154 des

der Leser in dem ausgezeichneten Werke von *Flügel*: Die spekulative Theologie der Gegenwart. Köthen 1881.

*) „Das Geschehen erfolgt nicht *in* den Dingen, sondern *zwischen* den Dingen, das heißt: es besteht in den Verhältnissen oder Beziehungen (Relationen), die wir zwischen ihnen *denken*.“ 528

*Herbart*schen Lehrbuches zur Psychologie. Wie das eingeklammerte „nicht *in*“ besonders deutlich beweist, hat der Kritiker auch hier wieder einmal nicht recht eingesehen, um was es sich eigentlich handelt. Die *Selbsterhaltungen* sind Leistungen, Reaktionszustände von Realwesen, die sich wechselseitig zur Thätigkeit aufrufen. Soll ein *inneres*, *wirkliches* Geschehen zu stande kommen, so sind dazu wenigstens *zwei* Elemente erforderlich von *entgegengesetzter* Qualität. Der *Gegensatz* nun kommt zum Vorschein bei der *Vergleichung* der Qualitäten, er liegt *zwischen* ihnen, nicht in einer derselben für sich. Wäre das letztere der Fall, eine *einfache* Qualität *sich selbst* entgegengesetzt, so würde eben die Qualität *nicht* einfach und zudem *durch eine Negation bestimmt* sein. Die Störungen und Selbsterhaltungen *sind* kein *Verhältnis*; wo hätte *Herbart* das gesagt? Wohl aber *treten* zwei einfache *Wesen* bei der Durchdringung in ein *Verhältnis* des Wirkens und Gegenwirkens, das man, wenn man ein *Gleichnis* aus der Sinnenwelt zu Hülfe nehmen wollte, allenfalls veranschaulichen könnte an dem Beispiele zweier Körper, die einander *drücken*, oder, was vielleicht noch entsprechender wäre, die sich gegenseitig *abstoßen*. *Herbart* gebraucht das Gleichnis vom *Druck* und *Gegendruck*. Wie nämlich der Druck eine aufgehaltene Bewegung ist, so ist die *Selbsterhaltung* die Abwehr eines Angriffs auf die Qualität des Realen. Träte dem Druck kein Gegendruck in den Weg, so würde eine Bewegung erfolgen; begegnete nicht das Reale durch den *positiven Akt* seiner *Selbsterhaltung* der drohenden *Störung*, so wäre eine Veränderung seiner Qualität unvermeidlich. Wer den § 154 des Lehrbuchs zur Psychologie von *Herbart* so auffaßt, als gehe nach *Herbarts* Ansicht das Geschehen *zwischen*, nicht *in* den Wesen vor, darf es nicht übel nehmen, wenn man ihm sagt: Du hast die Stelle nicht verstanden! —

Der Kritiker *bezweifelt* (523), daß die Selbsterhaltungen der Seele voneinander *verschieden* sein könnten, da ja in allen die Seele nur *sich* als ein absolut einfaches Wesen erhalte. Über diesen Punkt ist schon oben das Nötige gesagt.

Ein „zweifelhafter Punkt“ (523) ist ihm auch die Lehre *Herbarts**) „daß durch Selbsterhaltungen *Lebenskräfte*, die ursprünglich in keiner Weise vorhanden sind, *erzeugt* werden und dadurch *innere Bildung*

*) *Herbart*, Lehrbuch zur Psychologie. § 157.

entsteht." — Wir unsererseits bezweifeln, daß es unserem Gegner gelingen werde, Lebenskräfte als eine ursprüngliche Mitgift des Realen nachzuweisen und eine befriedigende Erklärung darüber zu geben, man könne unter innerer Bildung eines einfachen, immateriellen Wesens noch etwas anderes verstehen, als ein System von inneren Zuständen. Der Kritiker hätte wohl daran gethan, die von ihm selbst citierten Worte Herbarts (a. a. O. § 160) zu beherzigen: „Die Psychologie zeigt uns an dem Beispiele der Seele eine ganz vorzügliche innere Bildung eines einfachen Wesens. Nach diesem Typus muß man sich die eines jeden andern, auch unter den nicht vorstellenden Wesen, denken." Dabei wird es wohl sein Bewenden haben.

Die Bemerkungen des Herrn D. über die Anmerkung zu § 150 des „Lehrbuchs" von Herbart übergehen wir für jetzt; es wird sich später eine Gelegenheit finden, über die zufälligen Ansichten unsere Meinung zu sagen.

Der Kritiker führt (523) eine Stelle an aus dem § 86 des „Lehrbuchs", worin gelehrt wird, der Begriff der Substanz sei widersprechend, er müsse „umgebildet werden in den Begriff eines Wesens, das vermöge der Störungen und Selbsterhaltungen uns die Erscheinung einer Komplexion von Merkmalen darbietet, die ihm der Wahrheit nach gar nicht zukommen." Herr D. findet es (524) im Blick auf die eben angeführten Worte Herbarts bedenklich, „daß durch die Störungen und Selbsterhaltungen nur die Erscheinung einer Komplexion von Merkmalen hervorgerufen wird, von Merkmalen, die dem einfachen Wesen (der Seele) der Wahrheit nach gar nicht zukommen." — Hätte unser Gegner die Aussagen Herbarts über den Begriff der Substanz verstanden, so würde er sicherlich im gegebenen Zusammenhang achtlos daran vorübergegangen sein; denn sie sind nichts weniger als geeignet, ihm Waffen in die Hand zu drücken zur Bekämpfung der Lehre Herbarts vom wirklichen Geschehen. Daß nach Herbarts Überzeugung die Seele an und für sich betrachtet, keine Mehrheit von Merkmalsbestimmungen zuläßt, mußte der Kritiker hier (524) als bekannt voraussetzen. In dem § 86 des „Lehrbuchs" spricht aber Herbart gar nicht von der Seele, sondern von Dingen; diesen werden im gemeinen Leben mehrere Merkmale zugeschrieben, die sich aufeinander nicht zurückführen lassen und eben darum im Widerspruch stehen mit der prätendierten Einheit

des Dinges. Vgl. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung. § 118. 122. Wir wissen von den Dingen nur insofern, als wir eine Einwirkung von ihnen erfahren, und die Eigenschaften, welche wir ihnen beilegen, (Farbe, Klang, Geruch u. s. f.) sind unsre Empfindungen, also Selbsterhaltungen der Seele. Eine bestimmte Gruppierung solcher Empfindungen wird uns durch die Erfahrung aufgenötigt; man kann Gold nicht als etwas Weißes sehen und ebenso wenig ein Stück Zucker für sauer halten. Es muß demnach ein von uns unabhängiger, in der Natur der Dinge liegender Grund vorhanden sein, warum wir stets bestimmte Empfindungen zu einer Komplexion zusammen fassen: die Dinge müssen voneinander verschieden sein, weil sie der Seele verschiedene Rückwirkungen abgewinnen. Da nun jedes einzelne Ding mehrere unter sich ungleichartige Empfindungen veranlaßt, so kann das Ding nicht ein Reales sein; sondern wir müssen annehmen, daß ein Reales im Zusammen mit andern Realen die mannigfaltigen, sinnlichen Merkmale hervorbringe.*) Das Reale, einfache Wesen, das in Verbindung mit anderen Reihen von Realen die sinnlichen Merkmale (Empfindungen, Selbsterhaltungen der Seele) erzeugt, ist die Substanz, und es versteht sich hiernach von selbst, daß dem einfachen Wesen an und für sich die Merkmale gar nicht zukommen, die wir dem Dinge deshalb zuschreiben, weil ein System von Realwesen, die untereinander in Wechselbeziehungen stehen, eine bestimmte Gruppe von Empfindungen in unserer Seele ins Leben treten läßt. Keine Substantialität ohne Kausalität, und keine Kausalität ohne Mehrheit und Gegensatz: so lautet Herbarts wohlbegründete Lehre. Ein Reales kann nicht von selbst, ohne Ursache Substanz, d. h. Träger verschiedener Accidenzen sein; wo dieser Schein sich uns aufdrängt, sind wir gezwungen, eine Mehrheit von einfachem Wesen vorauszusetzen, die in ihrem Zusammen, in ihrer Wechselwirkung den Schein verursachen. Vgl. Herbart, Metaphysik. § 213 ff. Flügel, Probleme. S. 72 ff. Drobisch, a. a. O. S. 51 ff.

Der Kritiker konstatiert (526), daß nach Herbarts Ansicht Kraft überhaupt eine bloße Vorstellungsweise sei: „im Reiche des Seins hat sie nichts zu bedeuten; denn da giebt es keinen Angriff,

*) „Wenn genau ein und dasselbe auf verschiedene Weise in die sinnliche Wahrnehmung fällt, so muß ein und dasselbe Reale mit mehreren anderen Reihen von Realen zusammen die mannigfaltigen sinnlichen Merkmale hervorbringen." Drobisch, a. a. O. S. 52.

nichts, was darauf ausginge, eine Veränderung hervorzurufen, also auch kein Leiden, keine Möglichkeit eines Leidens, keinen Anlaß und keine Ursache zu einer Gegenwirkung, überhaupt keine Ereignisse und keine Möglichkeit von Ereignissen, keine Triebe und Tendenzen, keine realen und idealen Thätigkeiten u. s. w. Somit ist denn auch klar, daß die „Selbsterhaltungen" in Wirklichkeit gar nicht stattfinden, sondern nur gedacht werden. . . Wozu wäre auch eine Selbsterhaltung nötig, da keine Störung möglich ist? — Dies alles spricht Herbart wiederholt und mit so zweifelloser Bestimmtheit aus, daß daran in keiner Weise gedeutet werden kann" (527).

Man weiß nicht: soll man herzlich lachen oder unwillig werden, wenn man eine derartige Kritik gegen Herbart liest. Wir halten es einem hervorragenden Denker gegenüber für durchaus unpassend, sich die Miene zu geben, als bedürfe dessen Lehre gar keiner Widerlegung, als genüge zur Begründung eines wegwerfenden Urteils die Konstatierung dessen, was er selbst ausdrücklich gesagt habe.

Kraft ist nach Herbarts Lehre eine bloße Vorstellungsweise, die im Reiche des Seins nichts zu bedeuten hat? So interpretiert unser Gegner, der überhaupt, seiner eignen Ermahnung an die Leser zum Trotze, fast niemals die Interpretation einzelner Sätze dem Autor überläßt, die Worte Herbarts (Met. II. § 235): „Wir haben so eben gezeigt, daß es der innere Gegensatz in den Qualitäten je zweier Wesen ist, welchem beide zugleich widerstehen. Mit dem, was man „gewöhnlich" Kraft nennt, hat dieser Gegensatz keine Ähnlichkeit. Denn hier ist kein Angriff von einer Seite, kein Leidendes gegenüber dem Thätigen; nichts, was darauf ausginge, Veränderungen hervorzubringen. Der Gegensatz ist zwischen beiden, nicht aber in einem von beiden." — Wenn das Wort Kraft genannt wird, denkt man „gewöhnlich" ein Thätiges gegenüber einem Leidenden. Jenes geht aus sich heraus und greift in dieses ein, um darin eine Veränderung hervorzurufen. Alle diese Begriffe sind im höchsten Maße ungereimt (vgl. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung. § 127), wie schon Leibnitz erkannte (vgl. Thilo, Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. II. S. 138 ff.); und darum war Herbart bemüht, einen besseren Begriff von Kausalität, Kraft, Thun und Leiden an die Stelle des Hergebrachten zu setzen. Er lehrt uns, daß die realen Wesen Kräfte werden, indem sie einander durchdringen; jedes wirkt gegen das andere, keines soll aus sich herausgehen

und außerhalb seiner selbst in einem Leidenden etwas bewirken; beide sind thätig und leidend zugleich: alles Wirken ist Wechselwirkung. Das und nichts anderes hat Herbart gesagt, und der Begriff der Kraft als einer bloßen „Vorstellungsweise" ist eine müßige Erfindung seines Gegners.

Herbart leugnet die Möglichkeit des Leidens? Ganz gewiß, wenn das Leiden durchaus mit einer Veränderung des Realen identisch sein soll. Aber wie beweist man uns denn, daß verschiedenartiges Leiden nicht ohne verschiedenartige Veränderung des Leidenden denkbar sei? Bei Lotze suchten wir vergeblich nach einer Begründung dieses Satzes, und Herr D. bleibt nur sich selbst getreu, wenn er einfach behauptet, nach Herbarts Lehre gebe es keine Möglichkeit des Leidens. Warum soll das Wesen denn unter allen Umständen nur leiden können, wenn es **sich** verändert? Geschieht nichts, tritt keine Veränderung ein, wenn zwei Reale sich gegenseitig zur Thätigkeit bestimmen; wenn beide dadurch qualitativ bestimmte Zustände gewinnen, die vorher nicht waren; wenn mit diesen Zuständen die Vorbedingungen zu neuen Zuständen (des Erkennens, Fühlens, Strebens) gegeben werden?

Über die realen und idealen Thätigkeiten haben wir uns schon erklärt.

Es ist keineswegs „klar", daß die Selbsterhaltungen in Wirklichkeit gar nicht stattfinden, sondern nur gedacht werden. Wir wollen nicht wiederholen, was wir im zweiten Teile dieser Schrift über das Verhältnis unserer Begriffe zu den Objekten gesagt haben. Wenn das wirkliche Geschehen erklärt werden soll, so müssen wir bestrebt sein, unsere Begriffe von den realen Wesen in eine solche Verbindung zu bringen, daß aus dieser Verbindung der Begriffe der Begriff des wirklichen Geschehens abgeleitet werden könne. Inwieweit das nach unserer Ansicht Herbart gelungen sei, ist gezeigt worden. Wir erwarten von dem Gegner den Beweis, daß Herbart nicht die erkennbaren Bedingungen des wirklichen Geschehens nachgewiesen habe.

Herr D. sagt (527): „Das Seiende kann keine Einwirkung von außen erleiden, denn das wäre Relation, die Aufhebung des beziehungslosen, isolierten Seins." Er hat dabei vermutlich die Stelle im Auge (Herbart, Met. II. § 210): „Man wird uns nachweisen, daß die Strenge der absoluten Position, indem sie alle

Relationen von sich ausschließt, auch jedes Seiende als isoliert und als entzogen der allgemeinen Verknüpfung der Dinge darstellt.“ Was Herbart gleich nachher über die Ergänzung der absoluten Position durch die relative bemerkt, ist dem Kritiker ein Rätsel geblieben, wie wir schon früher gesehen haben. Jede relative Position schließt die absolute aus, aber nicht jede absolute auch die relative. Die Realen können unbeschadet ihres absoluten Seins recht wohl in Beziehungen zu einander treten, ja diese Beziehungen sind die Voraussetzung alles Geschehens; nur bedürfen die Realen der Beziehungen nicht, um überhaupt zu sein. Die absolute Position fordert keineswegs die Isolierung der einfachen Wesen; das wäre gerade so, als ob jemand behaupten wollte: „Du darfst nicht Mitglied der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinde, eines Lehrervereins, einer Gesellschaft von Freunden u. s. f. werden und dadurch zu anderen Menschen in Beziehung treten, ohne aufzuhören, eine selbständige Persönlichkeit zu sein.“ Lotze und Dittes kennen nur ein relatives Sein; das Seiende muß zu anderm Seienden in Beziehung stehen, sonst ist es nichts. Die Konsequenz ihres Standpunkes fordert mithin die Erklärung: „Nur dadurch, daß du der Gesellschaft, einem Vereine u. s. f. angehörst, bist du.“ — Daß aus den Principien der Herbartschen Metaphysik die Notwendigkeit der Isolierung jedes Realen folge, ist wieder nur eine Erfindung unseres Gegners.

Herr D. kommt auch (527) auf die Stellung zu sprechen, die Herbart der Erfahrung gegenüber einnimmt. „Herbart verschmäht es, der Erfahrung Konzessionen zu machen; gegen das Denken, das reine, apriorische und, wie er meint, notwendige Denken, hat sie kein Recht der Einsprache; was sie spricht, ist nicht wahr, kann nicht wahr sein, weil es der natürlichen Vorgesetzten aller Erfahrungswissenschaften, der Metaphysik, widerspricht. Die Erfahrung soll zwar nicht geleugnet werden, denn sie ist thatsächlich vorhanden; aber sie kann nicht mehr sein als Schein, wenn auch objektiver Schein. Folglich bedarf auch nur dieser Schein des Geschehens einer Erklärung, nicht das reale Geschehen, welches gar nicht stattfindet.“*) Die Erfahrung

*) Man setze, um die „wahre Meinung“ Herbarts zu treffen, statt „Schein“ Erscheinung, und alles ist verständlich; denn daß alles Gegebene nur Erscheinung ist; wer kann es leugnen? Weiß Herr D. nichts von der jetzt ganz populär gewordenen Einsicht, daß z. B. das Ding selbst nicht rot ist an und

ist nach Herbarts Lehre Schein? Schein des Geschehens? Heilige Logik! Glückliche Unbefangenheit, die solchen verworrenen Unsinn der Welt mit treuherziger Miene als ein Ergebnis der Herbartschen Metaphysik verkündet! Herbart will die Erfahrung erklären. Nun ist z. B. die Empfindung eine Thatsache der Erfahrung; also bemüht sich Herbart, die Bedingungen aufzufinden, die zusammentreten müssen, damit die Empfindung,' ein wirkliches Geschehen, möglich werde. Eine Thatsache der Erfahrung ist ferner das Selbstbewußtsein, das Ich. Ist das Ich ein Reales, wie J. G. Fichte wollte; oder lediglich Vorstellung eines Realen, nämlich des realen Seelenwesens von sich selbst, wie dessen Sohn meint? Kann die Ichvorstellung für sich bestehen, oder muß man einen realen Träger hinzudenken? Wie läßt sich die Entstehung des Selbstbewußtseins aus den einfacheren Vorgängen des Bewußtseins ableiten? Ist die Außenwelt nur „Erscheinung“, Produkt des Ich, oder müssen wir von unserer Vorstellung unabhängige, reale Wesen annehmen, die der Erscheinung zu Grunde liegen? Können die Dinge so sein, wie sie uns erscheinen? — Solche und ähnliche Fragen will die Herbartsche Metaphysik und Psychologie beantworten, ausgehend von dem erfahrungsmäßig Gegebenen. Nicht die Erfahrung erklärt Herbart für bloßen Schein; diesen Unsinn hat ihm sein Gegner nur angedichtet. Vgl. Herbart, Met. § 196—200. Herbart beweist aber, daß es eine unmittelbare Kenntnis des Realen nicht giebt noch geben kann; daß zwar Reales außer uns und unabhängig von unserem Denken vorhanden ist, wir aber nicht wissen und nie erfahren können, was es an und für sich betrachtet eigentlich ist, da wir es nur kennen durch die Empfindungen, die es in uns hervorruft. Der Schein soll auch erklärt werden. Dahin gehört z. B. die Frage: Wie können einfache Wesen Materie bilden? Gerade die Herbartsche Metaphysik sucht den Schein, alle räumlichen und zeitlichen Beziehungen der Realen, auf das wirkliche Geschehen in den Realen zurückzuführen. Die Erfahrung lehrt uns das Wirkliche kennen, und kein Denker alter und neuer Zeit hat mit größerer Konsequenz gerade das Gegebene, das Wirkliche zum Ausgangspunkt seines Philosophierens erhoben als

für sich, sondern nur im Licht und in der Wechselwirkung mit dem Sehorgan? Oder ist das Ding bitter, salzig u. s. f. ohne das Subjekt, das den Geschmack empfindet?

Herbart. Aber das Wirkliche ist nicht das wahrhaft Seiende, das Reale; und insofern die Erfahrung uns veranlaßt, die wirklichen Dinge so, wie sie gegeben sind, für real zu halten, verdient sie allerdings keinen Glauben. Es ist beklagenswert genug, daß man darauf in unseren Tagen einem Beurteiler der Herbartschen Metaphysik gegenüber noch erst aufmerksam machen muß; das sollte sich denn doch für jeden, der in philosophischen Fragen ein Wort mitzureden sich berechtigt glaubt, nachgerade von selbst verstehen.

Von den zufälligen Ansichten sagt der Kritiker (528) zutreffend, sie seien bloße Fiktionen, Begriffe und Denkoperationen. Aus viel Irrtum und ein wenig Wahrheit zusammengesetzt aber finden wir die Erklärung (529): „Dem wirklichen Sein und Geschehen hat sich Herbart völlig entfremdet, nun will er seine Gedankenwelt in Ordnung bringen, und da „kommt es darauf an, einen neuen Begriff zu erzeugen, der allen Rücksichten Genüge leiste" (Psychologie als Wissenschaft. W. V. S. 318). Hieraus folgt auch, daß die „zufälligen Ansichten" das wirkliche Sein und Geschehen weder erklären können noch sollen. Nicht sollen, denn nach Herbart giebt es ein solches nicht, kann es keines geben; nicht können, denn die Herbartsche Anschauungsweise ist derart, daß, wenn es ein wirkliches Sein und Geschehen giebt, es jener Anschauungsweise unbedingt unzugänglich, völlig verschlossen ist: Herbart gelangt stets nur zu Begriffen, nie zu Objekten, er kann, wie wir schon früher sahen, nur denken, nicht erkennen."

Wahr und zutreffend ist in dieser ganzen Rede zunächst die Behauptung, die zufälligen Ansichten sollten das wirkliche Sein nicht erklären. Das Sein bedarf überhaupt keiner Erklärung, wohl aber das Geschehen, das in dem Seienden sich ereignet, als dessen Folgen alle räumlichen und zeitlichen Vorgänge und Erscheinungen müssen nachgewiesen werden.*) — Es ist aber nicht wahr, daß Herbart sich dem wirklichen Sein und Geschehen völlig entfremdet hat; es ist nicht wahr, daß es nach Herbart kein wirkliches Sein und Geschehen giebt; es ist nicht wahr, daß die zufälligen Ansichten das wirkliche Geschehen nicht erklären sollen; es ist nicht wahr, daß Herbart nur denken, aber nicht erkennen kann. Wer unseren Ausführungen bis

*) Wahr ist auch, daß Herbart seine Gedankenwelt in Ordnung bringen will und stets nur zu Begriffen, nie zu Objekten gelangt.

hierher mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, wird uns den Beweis der vorstehenden Sätze gern erlassen. Über die zufälligen Ansichten jedoch werden wir noch einige Worte sagen müssen.

Sehr reich an „zufälligen Ansichten" ist die Mathematik. In der Gleichung (um ein ganz einfaches Beispiel zu wählen): $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ — bilden $a^2 + 2ab + b^2$ eine zufällige Ansicht von $(a + b)^2$, weil jene Größen zusammengefaßt genau gleichgelten der einen Größe $(a + b)^2$. Zufällig ist diese Ansicht, weil der Begriff $(a + b)^2$ für sich vollkommen verständlich ist und der Zerlegung in mehrere Glieder nicht bedarf, um faßbar zu werden; bekanntlich aber muß die Zerlegung im Zusammenhange des mathematischen Denkens zuweilen notwendig vorgenommen werden, weil das Denken sonst nicht von der Stelle kommen würde. — Bei der Berechnung der Kreisfläche kann man den Kreis als aus unendlich vielen geraden Linien zusammengesetzt denken u. s. f.

Nicht minder häufig ist der Gebrauch zufälliger Ansichten in der Mechanik. Ein Körper ruhe auf einer schiefen Ebene. Was wird geschehen, sobald man die Stütze wegnimmt, die ihn hielt? Die Schwere treibt den Körper senkrecht abwärts, aber nicht schräg; da nun die schiefe Ebene den senkrechten Fall verhindert, so sollte der Körper gar nicht fallen, sondern unbewegt liegen bleiben. Allein er kann auch nicht ruhen, weil er, um getragen zu werden, einen lotrechten Widerstand finden müßte, den die schiefe Ebene nicht leisten kann. Der Körper also fällt nicht und ruht auch nicht? Unmöglich! Entweder muß das eine oder das andere stattfinden. Die Ruhe ist ausgeschlossen unter allen Umständen; der senkrechte Fall ebenso; also muß der Körper schräg hinabgleiten, da eine andre Ausgleichung der widerstreitenden Notwendigkeiten undenkbar ist. Der Vorgang zeigt sich also einer allgemeinen Erklärung zugänglich auch ohne das Parallelogramm der Kräfte. Sobald aber das bestimmte Verhältnis der beiden Kraftleistungen des Körpers (Druck, Bewegung) gesucht wird, sobald man z. B. fragt: „Welche Kraft ist erforderlich, um die Kugel auf der Ebene festzuhalten?" — muß man sich die Schwere des Körpers in zwei Kräfte zerlegt denken. Man denkt sich jetzt statt der einen Kraft zwei Kräfte, nimmt mithin eine zufällige Ansicht zu Hülfe, um die Wirkungsweise der Schwere in diesem bestimmten Falle exakt nachweisen zu können. Vgl. Herbart, Metaphysik II. § 211. 212. Die Zerlegung der Schwere in die beiden Seitenkräfte ist nur eine

Fiktion; denn in Wahrheit wirken ja nicht zwei wirklich gesonderte Kräfte; die Anwendung der Fiktion führt dennoch zu richtigen, von der Erfahrung bestätigten Ergebnissen. Herr Dr. Dittes hat wohl nicht an die Mechanik gedacht, wenn er (529) im Tone des Vorwurfs von Herbart berichtet, er arbeite eben mit zufälligen Ansichten. Warum sollte Herbart das nicht thun, da sich die zufälligen Ansichten in der Naturwissenschaft so überaus brauchbar erwiesen haben? Die Mechanik giebt uns freilich auf der andern Seite auch den Rat, von zufälligen Ansichten nicht zu viel zu erwarten. Die Zerlegung der Schwere in die beiden Seitenkräfte geschieht nicht, damit der Fall auf der schiefen Ebene überhaupt erklärt, begreiflich gemacht werden könne, eine eigentliche Erklärung gewährt die zufällige Ansicht durchaus nicht. Wer die Notwendigkeit des Vorgangs nicht ohnehin erkannt hat, wird auch durch den Hinweis auf die Seitenkräfte nur eine thatsächliche Aufklärung empfangen, nicht aber in seinem Denken sich überzeugt finden. Ohne die zufällige Ansicht ist es aber nicht möglich, eine anschauliche Erklärung des Falles auf der schiefen Ebene zu geben und die besonderen Verhältnisse genau nachzuweisen, unter welchen er sich in bestimmtem Falle vollzieht.

Ähnlich verhält es sich nach unserer Meinung mit dem Gebrauch zufälliger Ansichten in der Metaphysik. Der Grundgedanke der Herbartschen Deduktion, daß nämlich ein Reales A es nicht gleichgiltig hinnehmen kann, wenn ihm im Zusammen, in der Durchdringung mit einem ihm entgegengesetzten B zugemutet wird, demselben gleich zu werden, da beide in eins gesetzt sind — dieser Gedanke ist für sich verständlich, und wer ihn nicht begreift, wird sich durch die Anwendung der zufälligen Ansichten wohl kaum eines andern belehren lassen. Die zufälligen Ansichten können jedoch dazu dienen, jenen Grundgedanken zu verdeutlichen, und auch wir haben von ihnen Gebrauch gemacht, indem wir uns eine einfache Qualität, verglichen mit einer andern, in Gleiches und Entgegengesetztes zerlegt dachten, ganz ebenso, wie man sich eine Kraft in mehrere Seitenkräfte zerlegt denkt. Über etwaige Bedenken, denen die Zerlegung einer einfachen Qualität zu unterliegen scheinen könnte, vgl. Drobisch, a. a. O. S. 51. Ein Reales $A = a + b + y$ trete nacheinander mit $B = m + n - y$ und $C = m - b + r$ in Wechselwirkung. A wird jedesmal eine Rückwirkung gegen das zweite Wesen ausüben, sich selbst in seiner Qualität erhalten; nur bestimmt im ersten Falle

y, im zweiten Falle b die Art und Weise, wie A sich selbst erhält. Vgl. Herbart, a. a. O. § 234. 236. Einem anderen Gegensatze gebührt auch eine andere zufällige Ansicht; und da nach der Art und dem Grade des Gegensatzes die Art und die Intensität des Gegenwirkens sich richtet, so kann man im Anschluß an den Herbartschen Sprachgebrauch auch sagen: Die Selbsterhaltungen der Seele sind verschieden je nach der Verschiedenheit der zufälligen Ansichten. Wir finden nichts Befremdliches in dem von unserm Gegner (529) angeführten Worte Herbarts (a. a. O. § 320): „Die Beschaffenheit der zufälligen Ansichten, nach welchen diejenigen Selbsterhaltungen sich richten, die wir Empfindungen nennen, muß es mit sich bringen, daß nicht alle Empfindungen mit allen, sondern einige mit Ausschließung anderer in Verbindung treten, wodurch für uns eine Mehrheit von Dingen entsteht." Herbart sagt unmittelbar darauf: „Von hier aus eröffnet sich schon ein Zugang zu denjenigen Untersuchungen über die Hemmung unter den Vorstellungen, welche ursprünglich auf einem anderen Wege sind gefunden worden." In einer Anmerkung verweist er auf seine Psychologie als Wissenschaft. I. § 29 und 36. Er bemerkt dazu: „Wer diese Untersuchungen nicht schon kennt, der muß sie hier des Zusammenhangs wegen notwendig kennen lernen und am gegebenen Orte aufsuchen." — Herr Dr. Dittes hat es ganz augenscheinlich nicht für nötig erachtet, sich um den Zusammenhang auch nur im allermindesten zu kümmern; denn würde er sonst wohl (529) die folgenden Ungeheuerlichkeiten vorgetragen haben? „Also: in der Wirklichkeit, d. h. in der Seele selbst, wo es keinerlei Mannigfaltigkeit oder Gliederung giebt, folglich keine Absonderung der Empfindungen möglich ist, da fallen in der That alle Empfindungen in einem unteilbaren, unterschiedslosen Eins, in einem mathematischen Punkte, im Nichts zusammen; das ist Herbarts Lehre vom psychischen Sein und Geschehen. Nun aber bietet uns die innere Erfahrung, das Selbstbewußtsein dennoch eine mannigfaltige Verbindung von Empfindungen, wodurch für uns eine Mehrheit von Dingen entsteht: woher denn dieser dem wirklichen Sein und Geschehen widersprechende Schein? Den bringen die „zufälligen Ansichten" mit sich, die aber nur Fiktionen unsers Denkens, keinesfalls Erkenntnisse des Realen sind." — So ist Herbart glücklich ad absurdum geführt und noch einmal mit anderen Worten gesagt, Herbart habe sich dem wirklichen Sein und Geschehen völlig entfremdet. Von welchem Problem ist denn eigentlich die Rede? Von

der Vorstellung des Dinges mit mehreren Merkmalen. Wir haben im ersten Teile dieser Schrift gezeigt, daß Herr Dr. Dittes diese Vorstellung nicht erklären kann, nun behauptet unser Gegner, Herbart gewinne die gesuchte Erklärung nur mit Hülfe der „zufälligen Ansichten", und darin hat er recht, aber freilich in einem ganz anderen Sinne, als er glaubt.

Ein einfaches Seelenwesen kann gleichzeitig viele und verschiedenartige Rückwirkungen ausüben (innere Zustände, Empfindungen haben), wenn es in vielfacher und verschiedenartiger Weise zur Thätigkeit sich herausgefordert sieht; darüber haben wir uns mit dem Leser schon verständigt. Das Gold erscheint uns gelb und das Silber weiß; da nun der Anteil der Seele an allen Empfindungen derselbe ist, indem man sich eben die Seele als ein Wesen zu denken hat, in dessen Natur es liegt, angedrohten „Störungen" durch qualitativ bestimmte Empfindungen zu begegnen, so läßt die Verschiedenartigkeit der Empfindungen (gelb, weiß) auf eine ursprüngliche Verschiedenheit der realen Wesen schließen, die den Stoffen (Gold, Silber) zu Grunde liegen. Mit andern Worten: die Beschaffenheit der zufälligen Ansichten bringt es mit sich, daß wir das Gold gelb und nicht weiß, das Silber weiß und nicht gelb sehen.

Die sinnlichen Empfindungen gelten im gemeinen Leben als Merkmale von Dingen. Wie kann nun ein einfaches Seelenwesen, in welchem keine Absonderung der verschiedenen Zustände möglich ist, zu der Annahme einer Mehrheit von Dingen gelangen? Jede Verbindung mehrerer Empfindungen zu einer Komplexion, zu der Vorstellung eines Dinges ist undenkbar, wenn man die Seele, wie es von unserem Gegner geschieht, als ein aus vielen Elementen zusammengesetztes Wesen betrachtet; aber stiftet nicht die Einfachheit des Seelenwesens gar zu viele Verbindung? Herbart antwortet (Psychologie als Wissenschaft. II. § 118): „Alle unsere Vorstellungen, bloß und lediglich darum, weil sie in uns beisammen sind, **würden** ein einziges, aus gar keinen Teilen bestehendes Objekt vorstellen, wenn — die bekannten Hemmungen und Gegensätze der Vorstellungen nicht wären. Was die Hemmungen nicht trennen, das bleibt beisammen und wird vorgestellt als eins." Es ist also nicht wahr, daß nach Herbarts Lehre vom psychischen Sein und Geschehen „in Wirklichkeit, d. h. in der Seele selbst", die Empfindungen in ein unteilbares,

unterschiedsloses Eins zusammenfließen. Sie können es nicht, weil sie verschieden und zum Teil einander entgegengesetzt sind; weil sie bald in dieser, bald in jener Gruppierung gegeben werden. Da wir immer wieder, indem wir die weiße Farbe des Zuckers sehen, zugleich auch seine Süßigkeit schmecken, seine Rauheit fühlen: eben darum verschmelzen gerade diese Empfindungen zu einer Komplexion, zu der Vorstellung dieses Dinges mit mehreren Merkmalen. Die Vorstellungen hemmen einander, weil und soweit sie einander entgegengesetzt sind. Daß sie einander entgegengesetzt sind, bringt die Beschaffenheit der zufälligen Ansichten mit sich, d. h. es erklärt sich aus der notwendigen Voraussetzung, die Empfindungen seien verschieden je nach der Verschiedenheit des Gegensatzes, der zwischen der Seele und den mit ihr in Wechselwirkung tretenden Realen obwaltet. Herr Dr. Dittes mußte, wollte er auch nur einigermaßen gründlich verfahren, die Herbartschen Hemmungsgesetze widerlegen, nicht aber auf Grund einer einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen Bemerkung des Denkers behaupten, Herbarts eigentliche Meinung gehe dahin, daß in Wirklichkeit, d. h. in der Seele selbst, alle Empfindungen in einem unteilbaren, unterschiedslosen Eins zusammenfallen. Er brauchte nur den § 118 des psychologischen Hauptwerkes von Herbart zu lesen, um das Unbegründete seines Vorwurfs zu erkennen. Das Zusammensein vieler Empfindungen in einem einfachen Wesen und das Zusammenfallen derselben in ein unterschiedsloses Eins — das sind ganz verschiedene Dinge.

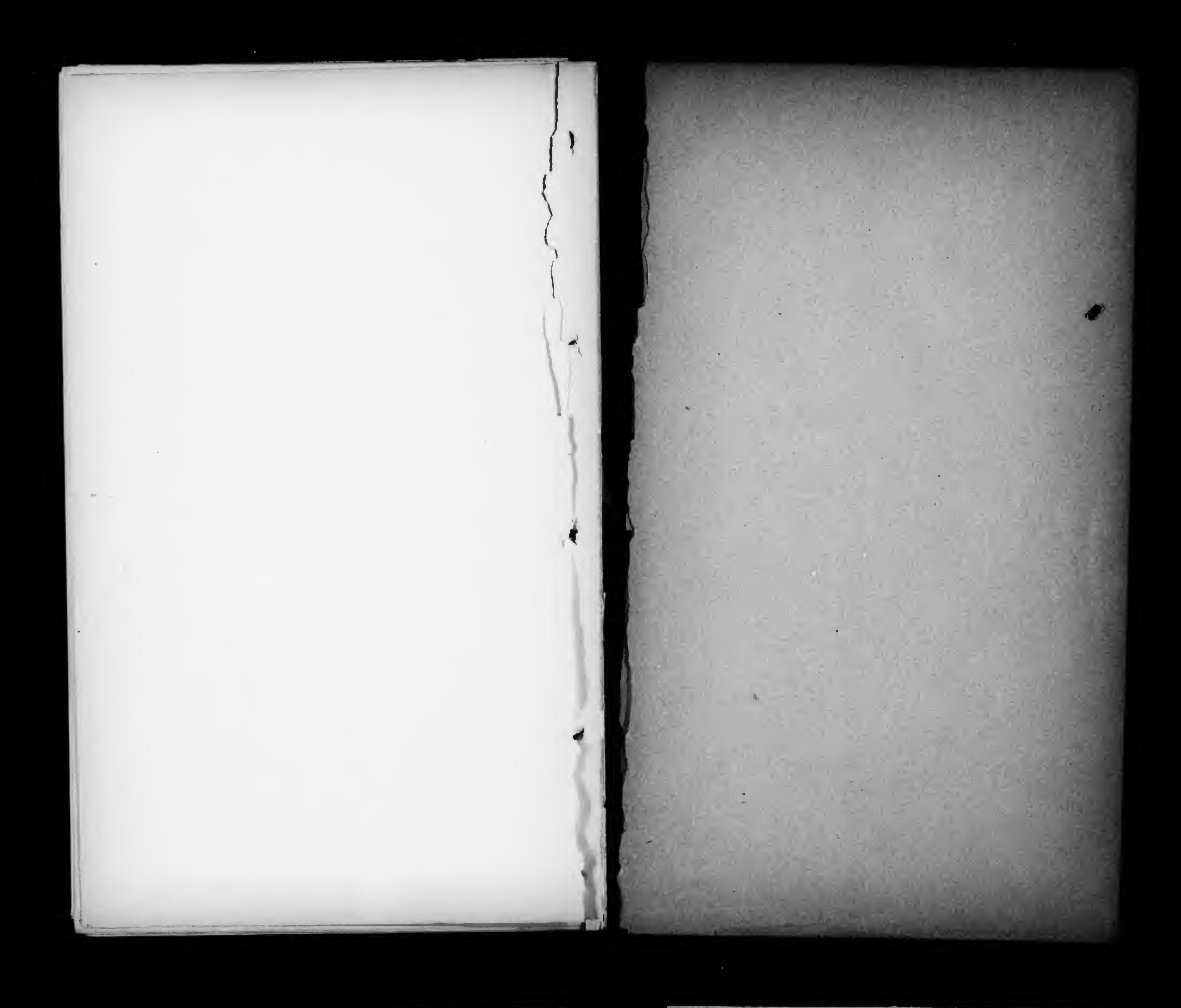
Herr Dr. Dittes behauptet (530. 531): „Bei Herbart giebt es zweierlei Psychologie: erstens eine exoterische, populäre, auf Erfahrung beruhende und dem Verständnis des Laien angepaßte, zweitens eine esoterische, gelehrte, auf Metaphysik gestützte und nur dem Eingeweihten zugängliche . . . Dem Inhalte nach stehen beide in diametralem Gegensatze, in einem unauflöslichen Widerspruch zu einander, der für Herbart selbst dadurch verschwindet, daß er der metaphysischen Psychologie allein Wahrheit beilegt, der empirischen aber nur die Orientierung im Schein zuerkennt. Brauchbar ist keine von beiden" u. s. f. Es ist wirklich nicht der Mühe wert, auf solch haltlose Behauptungen näher einzugehen; wir stellen alles in Abrede, was in den eben angeführten Worten des Kritikers gesagt ist. Nicht ganz so schnell aber dürfen wir an den Schlußworten der ganzen Kritik vorübergehen (531. 532): „Es darf daher nicht wunder nehmen, daß dem

Meister selbst bei seiner Spekulation bange geworden ist. Hätte ihm, meint er, nicht die praktische Philosophie als Leuchte und Stütze gedient, so würde ihm seine Psychologie ein unheimliches Gefühl bereitet haben. „Wenn ich nicht auf diese Weise einer Menge von psychologischen Fragen, mit denen andere sich quälen, im voraus überhoben gewesen wäre; so möchte leicht der psychologische Mechanismus mich mit eben dem Schrecken erfüllt haben, mit welchem so viele vor ihm die Augen verschließen, die ebensowenig vertragen, ins Innere des menschlichen Geistes zu schauen, als sie das Innere des Leibes ohne Grauen betrachten können (W. V. S. 263). Also mit Herbarts Psychologie steht es nicht zum besten; wenden wir uns zu seine Ethik, welche Heilung von Schrecken und Grauen verheißt. —

Wie die angekündigte „Wendung“ dem Kritiker gelungen ist, läßt sich ersehen aus der „Zeitschrift für exakte Philosophie,“ Bd. XIV. Heft I. Die von Herrn D. unterstrichenen Worte aus Herbarts Psychologie („Wenn ich nicht auf diese Weise“ u. s. f.) sagen deutlich, daß dem Meister nicht bange geworden ist vor seiner Spekulation. Herbart hatte keine Veranlassung, vor dem psychologischen Mechanismus zu erschrecken, weil er nicht in dem Vorurteile befangen war, es gebe ein „ursprünglich gesetzgebendes“ Gefühl, einen „kategorischen Imperativ“ im Sinne Kants, eine „transcendentale Freiheit“ des Willens; weil er die Meinung, Zurechnung bestehe nicht ohne transcendentale Freiheit, thöricht und schwach fand (W. XII. S. 473). Darum konnte er mit voller Seelenruhe sich seinen mühe- und verdienstvollen psychologischen Forschungen hingeben, welche in dem Verlauf aller Ereignisse des innern Lebens eine strenge Gesetzmäßigkeit erkennen lassen.

Wir stehen am Schluß. Es gab eine Zeit, wo Herr Dr. Dittes unbefangener über die Herbartsche Psychologie urteilte. In der Vorrede zu seinem „Lehrbuch der Psychologie“. Wien 1874 heißt es z. B. (S. IV): „Die ältere Psychologie hat durch Herbart und Beneke eine ebenso notwendige als heilsame Reform erfahren. . . Aber ein striktes Festhalten und Tradieren des einen oder anderen Systems würde sicherlich mehr schaden als nützen. Alle menschliche Einsicht hat nun einmal ihre Grenzen. Daher haben auch Herbart und Beneke nicht jeden Irrtum vermieden und nicht jede Wahrheit

erkannt, so daß ihre Lehren weder einer Berichtigung, noch einer Ergänzung bedürften.“ — Diese Sprache finden wir einem Herbart gegenüber ganz angemessen. Herbart hat gewiß nicht jeden Irrtum vermieden und jede Wahrheit erkannt; das bekennen auch Anhänger der Herbartschen Philosophie. Vgl. z. B. Lazarus, Leben der Seele. 2. Aufl. II. S. 80. 228. Strümpell, Psychologische Pädagogik. S. 38 ff. 107 ff. Volkmann, Psychologie. 3. Aufl. II. S. 189 ff. und an vielen anderen Stellen. Einem so bedeutenden Denker gegenüber ist die schärfste, eindringendste Kritik geradezu Pflicht. Es mußte aber Herrn Dr. Dittes, der im Jahre 1874 die Verdienste Herbarts um die Psychologie noch anzuerkennen bereit war, im Jahre 1885 nicht begegnen, von einer völligen Verrenkung der Psychologie durch Herbart (507) zu reden; er durfte sich nicht verleiten lassen, über Dinge, die er ganz augenscheinlich nicht hinreichend erwogen hatte, ein absprechendes Urteil zu fällen. Wir hoffen, daß er später einmal seine frühere Unbefangenheit wiederfindet und dann frei und offen bekennt, er habe sich in der Beurteilung der metaphysischen Grundlage der Herbartschen Psychologie vollständig geirrt.




COLUMBIA UNIVERSITY
0032025610

